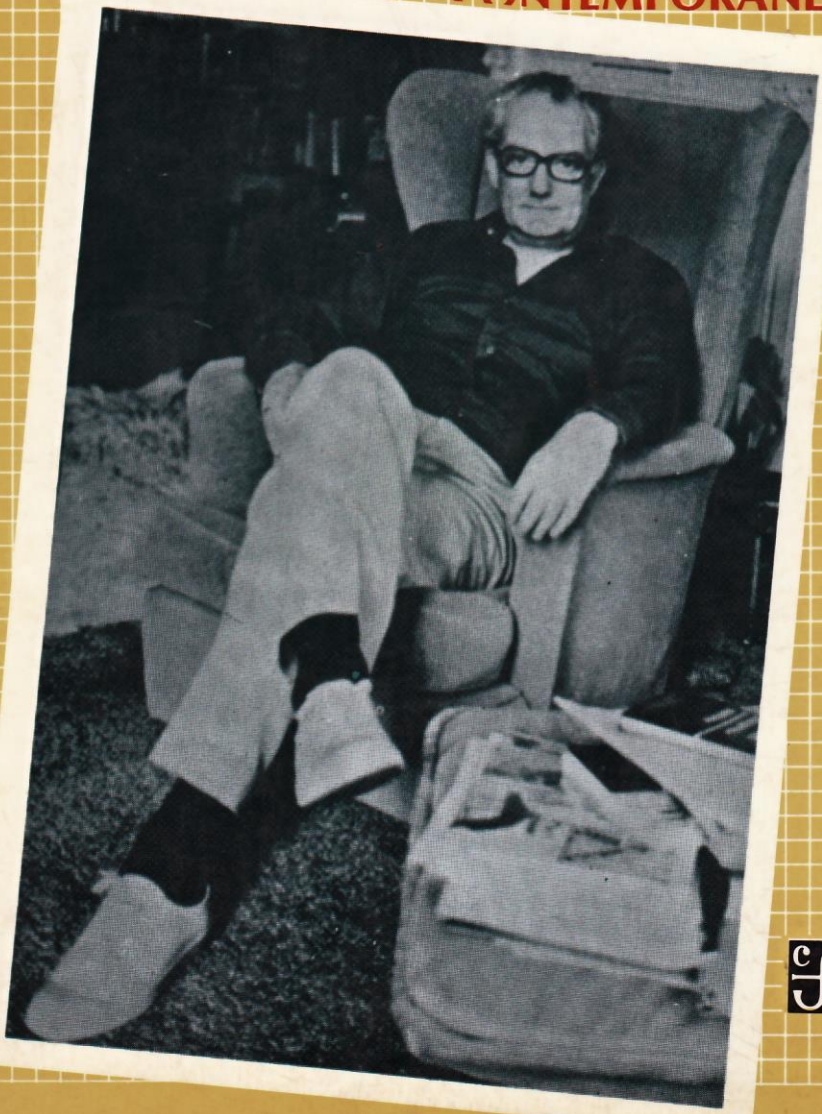
BRYAN MAGEE

LOS HOMBRES DETRÁS DE LAS IDEAS

ALGUNOS CREADORES DE LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA



cfe

SECCIÓN DE OBRAS DE FILOSOFÍA

LOS HOMBRES DETRÁS DE LAS IDEAS

Traducción de

JOSÉ A. ROBLES GARCÍA

LOS HOMBRES DETRÁS DE LAS IDEAS

Algunos creadores de la filosofía contemporánea

Bryan Magee / Isaiah Berlin / Charles Taylor / Herbert Marcuse / William Barrett / Anthony Quinton / A. J. Ayer / Bernard Williams / R. M. Hare / W. V. Quine / John Searle / Noam Chomsky / Hilary Putnam / Ronald Dworkin / Iris Murdoch / Ernest Gellner

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición en inglés, 1978
Primera edición en español, 1982
Segunda reimpresión, 1993

Título original:
Men of ideas. Some Creators of Contemporary Philosophy
© 1978, The Contributors
Publicado por la British Broadcasting Corporation, Londres

D. R. © 1982, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
D. R. © 1986, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA, S. A. DE C. V.
Carretera Picacho-Ajusco 227; 14200 México, D. F.

ISBN 968-16-1121-7

Impreso en México

ADVERTENCIA
ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES EXCLUSIVAMENTE EDUCACIONALES

QUEDA PROHIBIDA
LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

- El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras" ,

—Thomas Jefferson

COPIA PRIVADA

sin egoísmo

Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia: 184

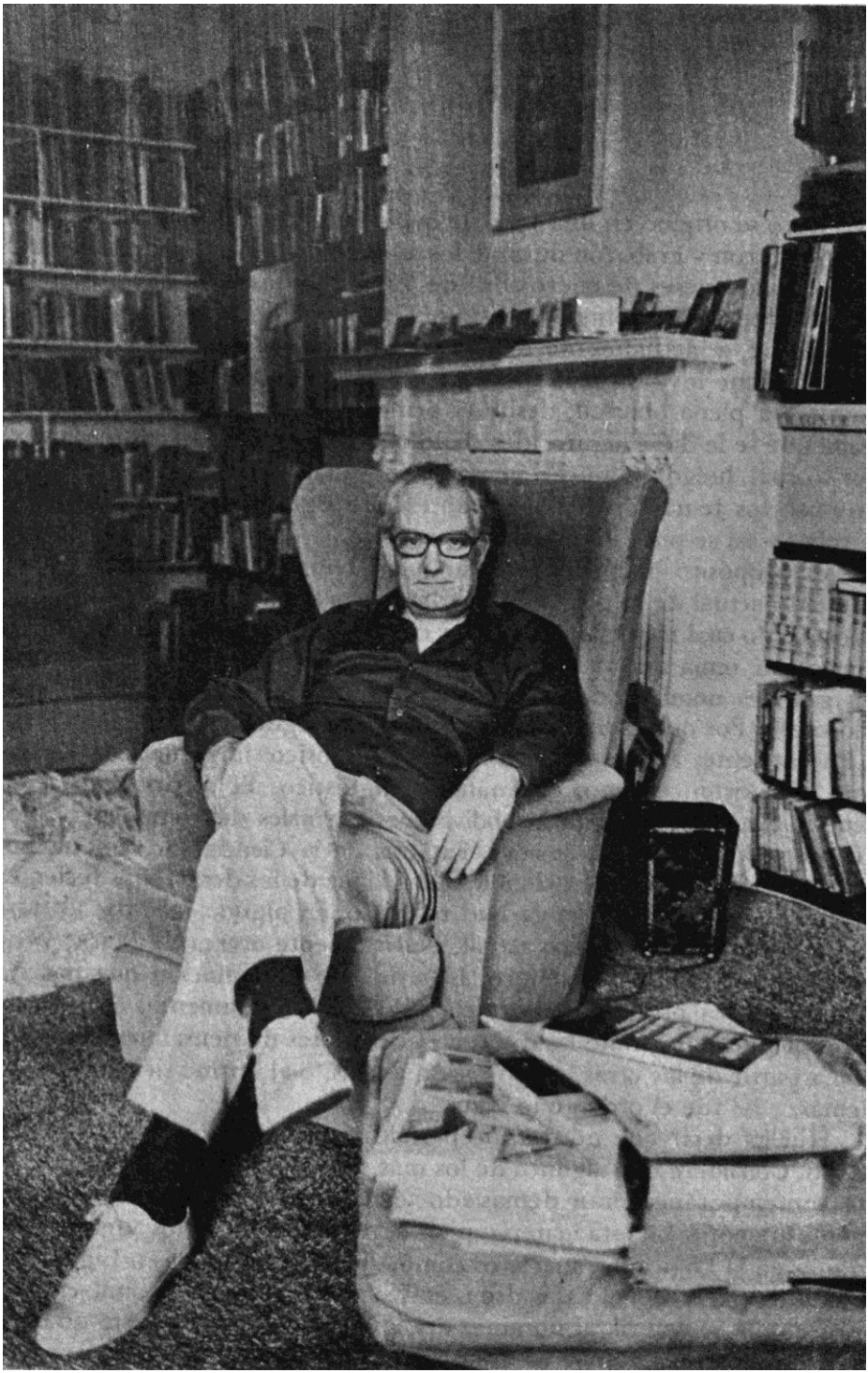
PREFACIO

BRYAN MAGEE

ESTE libro se originó en una serie de quince programas de televisión, que se prepararon y grabaron durante los años 1975-1977, y que pasó al aire la BBC en los meses de enero-abril de 1978. La idea de llevar a cabo tal serie fue de Aubrey Singer (contralor, entonces, de la cadena de televisión BBC 2, y actualmente director-gerente de Radio BBC); aunque, cuando él me invitó a realizarla, acepté, con la condición de que se me permitiera plena libertad, desde el principio. No sin razón, Singer deseaba que se le diese alguna idea de lo que se le estaba pidiendo aceptar, por lo cual, luego de mucho pensar y consultarlo con otras personas, le propuse los temas y los participantes que figuran en este libro. Los aprobó, y así se puso en marcha el proyecto.

Mi propósito ha sido presentar a un público nuevo y más amplio el estado actual de la discusión en algunas áreas de mayor interés de la Filosofía, lo cual me llevó a combinar cuatro grandes temas. El primero, y más obvio, tenía que responder a las siguientes preguntas: ¿Cuáles son los grandes nombres de la Filosofía actual? ¿Qué están haciendo esos filósofos? ¿Por qué es importante su labor? El segundo requería referirse a las corrientes activas del pensamiento filosófico: la Escuela de Frankfort, el Existencialismo, el Análisis Lingüístico. El tercer gran tema general exigía tratar algunas subdivisiones normales del campo filosófico: Filosofía Moral, Filosofía Política, Filosofía de la Ciencia, etc. Por último, todo esto podía hacerse inteligible sólo a la luz de los desarrollos recientes del tema y, por tanto, había que referirse, en alguna medida, al trasfondo de material histórico actual, especialmente acerca de Marx, Wittgenstein y el positivismo lógico. El orden de presentación que parecía natural en los primeros programas era, aproximadamente, el cronológico, que aclarara cómo las diferentes corrientes de pensamiento surgieron a partir de las otras, en oposición a ellas, o al mismo tiempo que las demás; y tal fue el orden que seguí.

Huelga decir que no me fue posible incluir todo lo que habría deseado. Consideré que algunos de los más sugerentes avances de la filosofía contemporánea eran demasiado técnicos para explicárselos brevemente al neófito en esta materia; pienso, por ejemplo, en los adelantos logrados en la Lógica por maestros como Michael Dummett, en Inglaterra, y Saul Kripke y Donald Davidson, en Estados Unidos. Una limitación de otra índole se refería al dominio del idioma inglés. Claro está que una serie como la presente, hecha para la televisión inglesa, necesitaba ser con-



ducida en un inglés complejo y, sin embargo, inteligible, lo cual significaba, en la práctica, que había muy pocas personas fuera del mundo de habla inglesa a las que me sentía capaz de invitar en calidad de participantes; por ejemplo, me hubiese encantado entrevistar en la televisión a Jean-Paul Sartre y, quizás, también, a Heidegger, antes de su muerte; pero la barrera del idioma me lo impedía. Desafortunadamente, Karl Popper no pudo participar, por razones puramente personales. Por otra parte, nos encontramos con que no es posible abarcar todas las áreas interesantes de la filosofía contemporánea en quince discusiones; cualquiera que fuese mi selección, no podía soslayar el que mucha gente distinguida, y muchas obras interesantes, tendrían que dejarse a un lado. No obstante, espero haber producido una serie televisiva que, en conjunto, represente un amplio e informativo resumen de lo que está sucediendo hoy en algunas de las más importantes áreas del desarrollo de la filosofía occidental, y para cuya elaboración no presupuse conocimiento alguno del tema por parte de mi auditorio, sino sólo interés e inteligencia.

La experiencia de haber hecho, unos cuantos años antes, un programa semejante para Radio BBC 3, fue inapreciable. En el invierno de 1970-1971 trasmití "Trece conversaciones con filósofos". Fue una serie menos ambiciosa que la de televisión, pues la limité a la filosofía en Inglaterra; en efecto, las transcripciones revisadas se publicaron en forma de libro, con el título de *Modern British Philosophy*. Pero al hacerlo aprendí gran cantidad de cosas, tanto acerca de la preparación de una serie para la radiodifusión, como acerca del muy diferente proceso de convertirla en libro, de lo cual se ha beneficiado este volumen.

Tanto para la serie televisiva, como para la radiofónica, las discusiones se prepararon, pero no se ensayaron, y no siguieron ningún guión. En cada caso, me reuní con mi interlocutor, antes del programa, en dos o tres sesiones de trabajo, en las que reconocíamos el terreno que abarcaríamos. (El lado negativo de esto –decidir qué descartar– fue siempre el más difícil y doloroso.) Decidíamos cuáles considerábamos las cosas más importantes que decir acerca de cada aspecto de nuestro tema elegido; ordenábamos aproximadamente nuestro material, y aproximadamente distribuíamos nuestro tiempo. Y siempre, cuando llegábamos al estudio a grabar la discusión real, ésta se desviaría incluso de este esquemático proyecto –se proponían y examinaban nuevos aspectos y cuestiones–, pero aun este procedimiento, como método de trabajo, nos permitió combinar un alto grado de preparación y previsión (espero) con la agilidad y la frescura auténticas ante las cámaras. No puedo imaginar ningún otro método que nos hubiese permitido tratar tanto material en tan breve tiempo sin que, o bien con mayor preparación, tuviésemos una pérdida nefasta de espontaneidad en la ejecución, o, con menor preparación, sufrié-

semos una pérdida igualmente nefasta de claridad en la exposición de los temas.

Como íbamos acuñando nuestras frases a medida que las expresábamos, no era sensato publicar las transcripciones de nuestras discusiones tal como estaban. Con esto no sólo me refiero a que nadie habla de manera gramatical o sintácticamente perfecta. Todos construimos de modo más libre al hablar, que al escribir. Las divagaciones y las expresiones de "relleno" que le son naturales al discurso hablado, las repeticiones enfáticas, el empleo abundante de lugares comunes; todo esto resulta muy cansado en la página escrita. Por tanto, animé a los participantes a que revisaran lo que habían dicho, para publicarlo en este volumen; y no sólo; los exhorté a que mejoraran las transcripciones cuanto quisieran, y cuanto más, mejor, ya que era mi propósito que este libro tuviera una vida propia, independiente, y resultara tan bueno como fuera posible, por su propio derecho. Todos los participantes me tomaron la palabra, y todos hicieron revisiones; uno o dos llegaron, incluso, a reformular toda su colaboración (aunque conservando el propósito y el tono de sus intervenciones originales).

Pero si bien este libro no es, ni pretende ser, un mero registro de la serie televisiva en que se basa, nunca habría existido, de no ser por esa serie de programas. Muchos pensaron que señalaba una nueva etapa en los programas televisivos. *El Times* de Londres del 20 de enero de 1978 opinó que "por su seriedad y su alcance, no ha habido nada igual en la televisión general". A los pocos días de estar la serie en el aire empecé a recibir cartas con expresiones como "¡al fin un programa adulto!", y "me devolvió la fe en la televisión"; y, al paso de las semanas, las pocas cartas se convirtieron en un alud. Espero que quienes controlan las emisiones reflexionarán seriamente en esta reacción. Fue admirable su tardía anuencia a poner la filosofía en el aire, pero su retraso en hacerlo refleja, en mi sentir, inhibiciones profundas que aún vician a la televisión "seria", en conjunto. Anteriormente, al menos en Inglaterra, tan asustada había estado la televisión no educativa de tratar con la filosofía, que primero asomó sus cámaras a casi todas las demás áreas de la actividad intelectual. El temor era que, siendo el más abstracto de los temas verbales, no pudiera tratarlo un medio que se considera, primordialmente, visual. La gente de la televisión se preguntó (como estaba obligada a hacerlo): "¿Qué podría mostrarse en la pantalla en un programa sobre filosofía?", y aunque la respuesta era obvia –"*A los filósofos, hablando*"– entraba en conflicto con un lema tan poderoso entre los profesionales de la televisión, que para muchos de ellos es difícil pensar en ella, y mucho menos, exteriorizarla. Para ellos, el axioma central de la televisión ha sido: "No se lo digan a los televidentes: muéstrenselo." Por tanto, las cosas que menos

deseaban ver en sus pantallas era lo que despectivamente denominaban "cabezas parlantes". Y han considerado que, los programas que no son más que charla, "no son televisión; serían apropiados sólo para la radio". Para que la televisión alcanzara su autonomía como medio de comunicación fue necesario en la práctica, probablemente que tales actitudes predominaran entre la gente que trabajó en ella durante sus años de formación. Sin embargo, creo que son negativas para su desarrollo intelectual, y han de ser superadas, para que este medio adquiera, no sólo su autonomía, sino su madurez.

Esta necesidad se siente en todo el vasto espectro de la televisión "seria". Por ejemplo: cada vez son más criticados los programas referentes a temas de actualidad, por limitarse a mostrar los sucesos a los espectadores, y por tener tan poco interés en ofrecerles una comprensión cabal de los problemas implicados. Nos ofrecen mucho color y mucha acción –acción violenta, especialmente, ya que es el tipo de acción más espectacular y llamativo– pero poco análisis o discusión seria. Es verdad que nos dan discusiones, pero la mayoría de ellas son de salón-taberna; una confrontación de especie deliberadamente cruda, con la esperanza de que así se conservarán los problemas claros y simples, elevará la temperatura y engendrará el drama. En toda la televisión existe la exigencia de traducir cualquier tema a entretenimiento; y como esto se contrapone a pedir esfuerzos serios al espectador, el resultado es un rechazo general a enfrentarse al esclarecimiento de los temas arduos, como tarea por resolver. Se cree que un programa de éxito tiene que distraer; entretener; divertir; informar, o simplemente, retener la atención interesada. Se teme que si se piden esfuerzos serios al público, se ahuyentará a la mayoría de los espectadores.

Por prevalecer estas actitudes, los intentos que se han hecho de llevar a cabo un análisis serio, de cualquier tema, han procurado, en su mayoría, apoyarse en la traducción de conceptos abstractos a términos visuales: se suceden en la pantalla, a gran velocidad, fotos fijas, gráficas, diagramas, estadísticas, dibujos animados, e incluso páginas impresas; todos estos artefactos y otros más, reunidos, quizás con gran ingenio, en un montaje que podría acompañarse, entonces, con música como la de Stravinsky, cuyos compases sincopados y acelerados coincidirían con los cortes visuales. Algunos de estos procedimientos son eficaces, y muchos resultan ciertamente, ingeniosos; pero hay mucho de trivial y seudopedagógico bajo la deslumbrante superficie: se hace gala de ingenio sólo en el manejo del medio, mas no en el manejo del mensaje y, por tanto, el tratamiento del tema es esencialmente pedestre y ramplón. Se cae con frecuencia en efectismos, sobre todo cuando la gente que diseña el material gráfico no comprende bien los problemas conceptuales que se supone está ilustrando.

Lo peor de todo es que a la mayoría de nuestros complejos problemas conceptuales no es posible, en absoluto, aplicarles este tipo de tratamiento, y, o bien se les distorsiona mucho en este proceso, o se les excluye, sin más de la televisión, como algo que ésta no puede manejar.

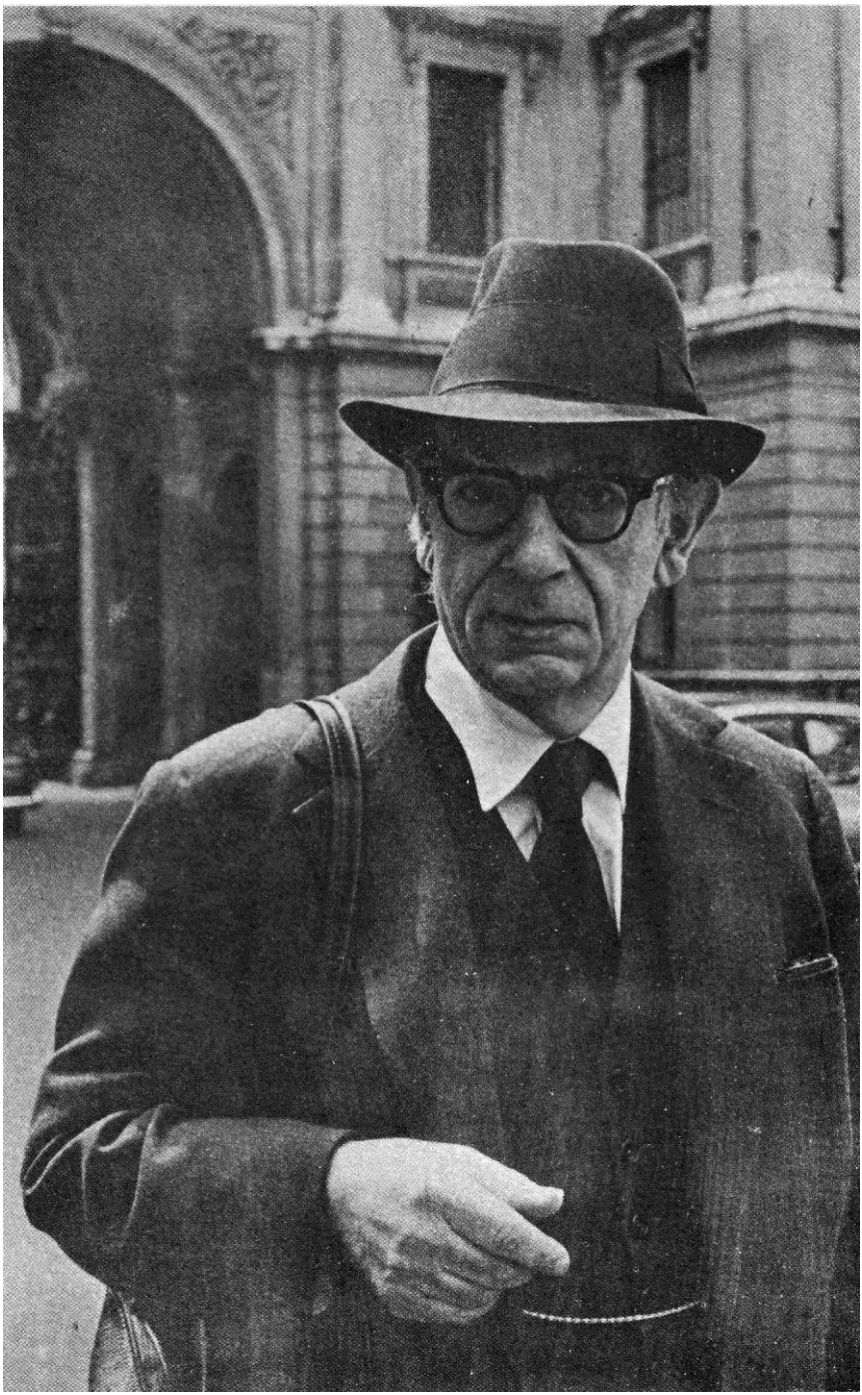
Todo esto sucede, o sucede con mayor frecuencia, por la determinación de evitar las "cabezas parlantes". La forma "natural" que tienen los seres humanos para manejar la mayoría de los conceptos abstractos son las palabras. Insistir en manejarlos, hasta donde sea posible, *sin* emplear las palabras, es como insistir en hacer operaciones aritméticas sin recurrir a los números; esto puede hacerse (lo hicieron los romanos); mas cuando se tienen a la mano los números, hacerlo es primitivo, arbitrario, pero quizá, sobre todo, perverso. En el caso de la televisión, son muchos los supuestos equivocados en los que se funda tal determinación; pero dos son decisivos: el primero es el axioma de que la televisión es un medio visual. En realidad no lo es, en tanto que combina, por igual, imagen y sonido, y en esta combinación tiene plenamente a su disposición toda la gama de posibilidades de la radio. Las ecuaciones simplistas (televisión = imágenes, a diferencia de radio = sonido) surgieron porque la televisión apareció dentro de instituciones ya existentes para la radiodifusión, y sólo podía desarrollarse librándose de los supuestos limitantes de la radio, que no sólo se habían infiltrado como un hábito en los radiodifusores, sino que también se habían institucionalizado en las formas de organización dentro de las que se encontró inserta la televisión. De ahí que sigamos oyendo con insistencia reiterada: "*No* somos la radio", y es lo que ha prolongado la tendencia persistente de buscar temas que la radio no puede manejar, y a asignarle los que sí puede manejar la radio. Esto es similar a la etapa en el desarrollo de un ser humano normal, que se conoce como la rebelión del adolescente, en la que el individuo intenta encontrar su identidad y su independencia reaccionando contra las imposiciones paternas, y en la que "hacer lo suyo" significa principalmente insistir en hacer cosas que sus padres nunca soñarían con hacer. Es una etapa necesaria en el desarrollo, pero es, esencialmente, una etapa de inmadurez. Alcanzar la madurez es sentirse lo bastante seguro para compartir cosas importantes con los padres, sin tener la sensación de que ello sea una amenaza para la propia identidad. Cuando madure la televisión, será como un medio en el cual el sonido y la visión se encuentren tan cabalmente integrados, que ya a nadie se le ocurrirá denominarla "un medio visual", a diferencia del medio auditivo. Sólo entonces habrá alcanzado su propio ser y, con suerte, empezará a realizar su potencial que hasta ahora, apenas se vislumbra.

Pero aun pasando por alto lo dicho, el segundo error tras la determinación de evitar las "cabezas parlantes" es un falso juicio acerca de lo que

es y de lo que no es, visualmente interesante. Para la mayoría de las personas, los objetos más interesantes del mundo son otras personas, y la imagen de mayor interés que puede aparecer en la pantalla de televisión es la de otro ser humano, ya sea que se encuentre actuando o reaccionando, diciendo lo que se le ocurre, contando chistes o bien jugando, cantando, bailando o, simplemente dedicado a sus quehaceres cotidianos. Suscita una enorme atracción observar a gente bien dotada cuando habla de lo que sabe. Decir que nada se pierde escuchando lo mismo por la radio, es un craso error. La persona se expresa, en gran medida, en forma no verbal: toda su manera de ser y su conducta; la gama de sus expresiones faciales, sus gestos y ademanes, sus movimientos corpóreos, sus indecisiones físicas y, sobre todo, la vida de sus ojos. Es fascinante observar a la gente pensar, y más aún, si sobresale en ello. Y la captación de la personalidad que se comunica es mucho más rica y plena por la televisión, que por la radio; se obtiene la sensación de conocer bien a esa persona, tras lo cual, se le reconoce cuando uno la conoce de carne y hueso (y esto, de ninguna manera sucede con la radio). Además, es forma natural de la curiosidad humana sentirse atraído por las personalidades de las figuras distinguidas en cualquier campo por el que uno tenga interés. La filosofía no es una excepción a esta regla; los filósofos distinguidos están tan sujetos a la murmuración, y a convertirse en temas de anécdotas en el campo de la filosofía, como lo están los políticos; y algunos, por ejemplo, Isaiah Berlin, son tan famosos como tema de buenas anécdotas y como narradores de ellas.

De esta manera, espero que, en lo referente a la televisión, la producción de la serie que dio origen a este libro haya contribuido con su grano de arena a la maduración, aún por llegar, del medio, y que la cordial recepción que se le brindó haga más probable la realización de otros programas de televisión sobre temas abstractos y arduos. Las personas de BBC que me ayudaron en esta labor, pueden considerar este volumen como un monumento a su trabajo; sobre todo, deseo agradecer, además a sus ayudantes respectivos, a Aubrey Singer, quien inició el proyecto y consiguió los fondos para llevarlo a cabo; a Janet Hoenig, quien tuvo a su cargo la organización administrativa; y a Tony Tyley, quien dirigió el escenario y las cámaras. El proceso siguiente de convertir el contenido de los programas en este libro ha sido una tarea laboriosa, y al parecer interminable de transcribir, mecanografiar y remecanografiar; por su dedicación a estos afanes, Betty Nordon, Marianne Hazard y Linda Powell merecen mi expreso agradecimiento.

DIÁLOGOS



I. UNA INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA

Diálogo con ISAIAH BERLIN

INTRODUCCIÓN

Bryan Magee: En la discusión inagural de esta serie, a manera de introducción, me propongo enfrentarme a algunos problemas de primordial importancia: ¿Por qué ha de interesarle a alguien la filosofía? ¿Por qué es importante? *¿Qué es,* exactamente, la filosofía?

El filósofo al que he invitado para discutir estos problemas goza de fama internacional: sir Isaiah Berlin, condecorado con la Orden del Mérito, Miembro del *All Souls College* de Oxford, biógrafo de Karl Marx, y particularmente distinguido por su conocimiento profundo de la historia de las ideas.

DISCUSIÓN

B.M.: ¿Qué razón puede usted dar a alguien para que se interese en la filosofía, si es que aún no lo ha hecho por propia iniciativa, o si el sistema educativo no le ha inculcado este interés?

Isaiah Berlin: En primer lugar, los problemas filosóficos son interesantes por sí mismos. A menudo se refieren a ciertos supuestos, en los que se fundamenta una gran cantidad de creencias generalizadas. La gente no desea que tales supuestos se examinen demasiado; comienza a sentirse incómoda cuando se le obliga a analizar en qué se fundan realmente sus creencias; pero, en realidad, son motivos de análisis filosófico gran cantidad de creencias ordinarias, de sentido común. Cuando se examinan críticamente, resultan, en ocasiones, mucho menos firmes, y su significado e implicaciones, mucho menos claros y firmes que lo que parecían a primera vista. Al analizarlas y cuestionarlas, los filósofos amplían el autoconocimiento del hombre.

B.M.: A todos nos molesta que sondeen nuestras creencias y convicciones más allá de cierto límite y, pasado ese límite, nos negamos a hacer más sondeos. ¿Por qué somos así?

I.B.: Supongo que, en parte, porque a la gente no le gusta que se le analice en demasía; que se pongan al descubierto sus raíces y que se inspeccionen muy de cerca; y en parte, porque la necesidad misma de la acción impide este escrutinio. Si se está activamente comprometido en alguna forma de vida, resulta inhibitorio y, quizá, finalmente, paralizante, el que se le pregunte constantemente: "¿Por qué hace esto? ¿Está

seguro que las metas que pretende lograr son verdaderas metas? ¿Está seguro de que lo que hace no va, de ninguna manera, en contra de las reglas, principios o ideales morales en los que pretende creer? ¿Está seguro de que algunos de sus valores no son mutuamente incompatibles, y de que no quiere confesárselo? Cuando se enfrenta a alguna disyuntiva, de cualquier índole, ¿no se encuentra, en ocasiones, tan nervioso que no desea enfrentarse a ella, y que cierra los ojos e intenta pasar la responsabilidad a una espalda más ancha: al Estado, a la Iglesia, a la clase social, a alguna otra asociación a la que pertenezca, quizá al código moral general de la gente decente ordinaria, cuando debería pensar en el problema y resolverlo usted mismo?" Muchísimas de estas preguntas desaniman a la gente, o la irritan; minan su confianza en sí misma y, por ende, suscitan resistencias.

Platón hace decir a Sócrates que una vida sin examen no merece vivirse. Pero si todos los integrantes de una sociedad fuesen intelectuales escépticos, que estuvieran examinando constantemente los presupuestos de sus creencias, nadie sería capaz de actuar. Sin embargo, si los presupuestos no se examinan y se dejan al garete, las sociedades corren el riesgo de osificarse; las creencias, endurecerse y convertirse en dogmas; distorsionarse la imaginación, y tornarse estéril el intelecto. Las sociedades pueden decaer a resultas de dormirse en el mullido lecho de dogmas incontrovertidos. Si ha de despertarse la imaginación; si ha de trabajar el intelecto, si no ha de hundirse la vida mental, y no ha de cesar la búsqueda de la verdad (o de la justicia, o de la propia realización), es preciso cuestionar las suposiciones; ponerse en tela de juicio los presupuestos; al menos, lo bastante para conservar en movimiento a la sociedad. Los hombres y las ideas avanzan, en parte, por parricidio; mediante el cual los hijos matan, si no a sus padres, al menos las creencias de sus padres, y adoptan nuevas creencias. De esto es de lo que dependen el desarrollo y el progreso. Y, en este proceso, tienen un papel preponderante quienes formulan estas preguntas inquietantes, y tienen una profunda curiosidad acerca de la respuesta. Cuando emprenden esta actividad de manera sistemática, y utilizan métodos racionales (también expuestos al escrutinio crítico), se les denomina filósofos.

B.M.: ¿Puede usted dar algunos ejemplos de presupuestos, o suposiciones que necesiten cuestionarse?

I.B.: Los *Diálogos de Platón* son la fuente primera y más fértil de discusión de valores supremos; se esfuerzan por cuestionar la sabiduría convencional. Todo buen filósofo lo ha hecho. Y encontrará ejemplos de ello en las novelas, o en los dramas de escritores preocupados por estos asuntos; piense en los héroes de los dramas de Ibsen, en *La víspera* de Turgueniev, o en *The Longest Journey,* de E. M. Forster. Pero, quizá, la mo-

derna filosofía política o moral presente los casos más familiares. Considere, por ejemplo, las palabrerías sobre la libertad o sobre la igualdad (de las que actualmente el mundo se encuentra lleno). El Preámbulo de la Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América. No podría citarlo textualmente...

B.M.: "Consideramos que estas verdades son evidentes, por sí mismas: que todos los hombres son creados iguales, que su Creador los ha dotado de ciertos derechos inalienables, entre los cuales se encuentran el derecho a la vida, a la libertad y a la búsqueda de la felicidad..."

I.B.: Gracias. Bien: Hablemos, entonces, de los derechos. ¿Qué son los derechos? Si se pregunta al hombre de la calle qué es, exactamente, un derecho, se quedará atónito y confuso; no será capaz de dar una respuesta clara. Acaso sepa que significa pisotear los derechos de alguien, o que otros nieguen o pasen por alto su propio derecho a esto o a aquello; pero ¿qué es, exactamente, lo que se viola o se niega, sin razón? ¿Es algo que uno adquiere o hereda al nacer? ¿Es como sello característico impreso en el individuo? ¿Es alguna característica esencial del ser humano? ¿Es algo que alguien le ha dado a uno? De ser así, ¿quién? ¿Mediante qué clase de procedimiento? ¿Hay derechos que conferir, o que cancelen otros derechos? ¿Qué significa esto? ¿Se puede perder un derecho? ¿Hay derechos que sean parte intrínseca de la propia naturaleza, como el pensar o el ser capaz de respirar, o el de elegir entre esto o aquello? ¿Es esto lo que se quiere decir al hablar de *derechos naturales*? Si esto es así, ¿qué significa "naturaleza", en este sentido? Y, ¿cómo sabemos qué son tales derechos?

La gente ha discrepado mucho acerca de los derechos. Tomemos, por ejemplo, el siglo XVII, época en que se habló abundantemente de derechos. Al fin y al cabo, había una guerra civil en Inglaterra en la que uno de los problemas centrales giraba en torno a si existía una cosa tal como el derecho divino de los reyes. Ahora no creemos mucho en eso pero, sin duda, algunos hombres sí lo creían. Creían que los reyes eran seres especiales, dotados por Dios con derechos especiales. Otras personas sostenían que tales derechos no existían; que sólo eran invenciones de teólogos o de poetas. ¿Cómo argumentaban? ¿Qué clases de argumentos surgían de ambos bandos? Hacia el final del siglo XVII, un escritor francés se preguntaba qué pensarían algunos súbditos del rey de Francia de la transferencia de sus derechos, en caso de que éste deseara cedérselos al rey de Inglaterra, y su respuesta fue, en efecto, que nada tenía que pensar; sólo tenían que obedecer, pues eran súbditos, y el rey tenía perfecto derecho a hacer con sus súbditos lo que se le antojara; la idea misma de que pudiese permitírseles pensar en las decisiones del rey, o siquiera cuestionarlas, rayaba en la blasfemia. Ahora, rechazamos esto; pero, lo

aceptó mucha gente que creía en la jerarquía monárquica; que el mundo espiritual, así como el físico, era una estructura lineal. Todo ser humano tenía su lugar propio en esta totalidad jerárquica, y debía realizar las funciones que su posición en la gran pirámide social requerían que ejerciera. Fue algo en lo que la gente creyó durante cientos de años. Después llegaron pensadores que lo negaron, y dijeron que no había tal jerarquía; que los hombres eran iguales; que se asemejaban unos a otros en el nacimiento; que todos estaban dotados de ciertas necesidades, facultades y deseos naturales y que todos tenían ciertos derechos naturales, inalienables. Con relación a estos derechos, eran iguales. Lo que quiero subrayar es que la clase de argumentos que puede aducirse para apoyar cualquiera de estas posiciones, en esta clase de controversia, es un tema propio de la filosofía. ¿Qué otra disciplina podría manejarlos? Y estos son problemas de principio, que han preocupado profundamente, y por mucho tiempo, a los hombres; problemas por los que se han desatado guerras y revoluciones sangrientas.

B.M.: Estoy seguro de que objetaría mucha gente: "Muy bien; sí; lo que usted dice es cierto; sin embargo, realmente eso no es sino discutir mucho por palabras. Todas son abstracciones. Uno no necesita quebrarse la cabeza con todo eso para vivir su propia vida; no tiene nada que ver con la vida real, con la vida diaria y cuanto más se preocupe uno por eso, más infeliz se sentirá uno."

I.B.: Sí; puede hacerlo a uno más infeliz; pero hay gente que realmente desea preocuparse por estas cosas. Desea saber por qué vive, cómo está viviendo y por qué debe hacerlo así. Este es un deseo humano, absolutamente natural, que sienten más profundamente algunos de los seres humanos más imaginativos, inteligentes y bien dotados. En efecto es argumentar acerca de palabras; pero, claro está, las palabras no son sólo palabras; meras fichas en un juego filológico. Las palabras expresan ideas. El lenguaje se refiere a la experiencia; la expresa y la transforma.

B.M.: Me ha dado usted un ejemplo de cuestionamiento filosófico acerca de la política, con lo que ha dicho sobre los "derechos". ¿Puede darme ahora el ejemplo claro de una pregunta filosófica, que sea moral, y no política?

I.B.: Bueno; permítame repetirle lo que alguien me contó de sus experiencias en la segunda Guerra Mundial. Era un oficial del Servicio Secreto Británico, que se encontraba en Francia, y hacia el final de la guerra tuvo que interrogar a un traidor francés, capturado por la Resistencia Francesa. El traidor había trabajado para la *Gestapo,* y el grupo de la Resistencia iba a ejecutarlo. El oficial del Servicio Secreto Británico pidió permiso para interrogarlo primero, pues tenía razones para creer que el hombre podía darle información que contribuyera a salvar gente ino-

cente, de la muerte o de la tortura. Pues bien, fue a ver al agente de la *Gestapo,* hombre muy joven, quien le dijo: "¿Por qué he de responder sus preguntas? Si puede prometerme la vida, responderé. Pero sé que esta gente pretende matarme mañana, y si no puede prometerme la vida, ¿por qué habría de decir algo?" ¿Qué debió hacer el oficial británico en esas circunstancias? Su deber, como oficial del Servicio Secreto, era obtener tanta información como pudiese; de ello podía depender la vida de gente inocente y, sin embargo, podía hacerlo sólo mintiendo. De nada habría valido decir: "Haré lo que pueda para persuadirlos de que lo dejen vivir", o alguna otra cosa de esta índole. Sabía que no podía hacer nada para salvarlo de la ejecución, y el hombre habría adivinado cualquier intento de promesa ficticia. Si el oficial hubiera dicho de manera tajante: "Si me habla, lo salvaré", el joven, al descubrir que había sido engañado, lo habría maldecido en su último aliento.

Este me parece un ejemplo de problema moral; lo que cabe en el ámbito de la ética. Un pragmático podría decir: "Claro está que debes mentir, si es probable que aumentes la felicidad humana o disminuyas sus penalidades." A la misma conclusión llegarían quienes conceden un valor supremo al deber militar, o al patriótico, y especialmente en tiempo de guerra. Pero puede haber otras consideraciones: mandamientos religiosos absolutos; la voz de la conciencia, las relaciones entre uno y otro ser humano: ¿cómo puede decirse una aterradora mentira al hombre condenado a morir? ¿Le ha privado su conducta de todos los derechos a ser tratado como ser humano? ¿No hay derechos humanos supremos? Un héroe de Dostoievski declara que, si se le preguntase si estaba dispuesto a comprar la felicidad de millones de gentes al precio de la tortura de un niño inocente, diría que no. ¿Estaba obviamente equivocada su respuesta? Un pragmático estaría obligado a decir: "Sí; estaba obviamente equivocada; era sentimental y errónea." Pero, claro está, no todos pensamos así; algunos pensamos que un hombre tiene pleno derecho a decir: "No torturaré a un niño inocente. No sé lo que sucederá luego, pero hay ciertas cosas que ningún hombre puede hacer, cualquiera que sea el costo."

Aquí tenemos dos filosofías en conflicto. Una es, quizá, en el sentido más noble, utilitaria, pragmática, (o patriótica); la otra, se funda en una aceptación de reglas universales absolutas. No es tarea del filósofo moral ordenarle a un hombre cuál de éstas hacer propia (véase p. 47), pero sí le compete explicarle cuáles son las cuestiones y los valores que están en juego; examinar y juzgar los argumentos a favor y en contra de diversas conclusiones; esclarecer qué formas de vida se encuentran en conflicto, los fines de la vida y, quizá, los costos entre los que tiene que elegir. Al fin de cuentas, claro está, el hombre tiene que aceptar su responsabili-

dad personal, y hacer lo que considere correcto; su elección será racional, si advierte conforme a qué principios elige, y será libre si pudo haber elegido de otra manera. Tales opciones suelen ser muy angustiantes. Es más fácil obedecer órdenes, sin reflexionar.

B.M.: Lo bueno de los ejemplos de problemas morales y políticos que acaba usted de darnos es que en ellos, absolutamente, no hay nada lingüístico. Quisiera que esto fuera más frecuente respecto de los problemas que, cuando menos recientemente, debaten los filósofos morales en sus publicaciones. Algo que asombra a muchos legos en la materia que intentan leer filosofía, y que a muchos aleja de ella, es descubrir que gran parte de la discusión filosófica es acerca de palabras; acerca del lenguaje. ¿Puede explicarnos por qué es esto así, en términos que el lego encuentre una justificación?

I.B.: Lo intentaré. Algunos filósofos modernos se han perjudicado, por lo que toca al público, insistiendo en señalar que tienen una preocupación principal por el lenguaje. Y la gente piensa que debe haber algo trivial en lo que hacen; que se preocupan por el lenguaje, en el sentido en que lo entienden los lexicógrafos, gramáticos o lingüistas, en cuyo caso los lexicógrafos y gramáticos lo hacen mejor. Sin embargo, los filósofos *están* preocupados por el lenguaje, porque creen que pensamos con palabras; que en ocasiones las palabras mismas son actos y que, por tanto, el examen de las palabras es el examen del pensamiento y, ciertamente, de todas las perspectivas; de todas las formas de vida. Cuando uno se enfrenta a estas difíciles cuestiones filosóficas, puede comenzar preguntándose: "¿Qué *tipo* de pregunta es ésta? ¿Qué clase de respuesta estamos buscando? ¿Es como este, o como aquel otro tipo de pregunta? ¿Se refiere a hechos? ¿Es una cuestión de lógica, de la relación entre conceptos? O, ¿es una mezcla de éstas? ¿O no es como ninguna de ellas? Esta distribución de conceptos y de categorías es algo difícil de hacer, pero todos los buenos filósofos la han hecho, y la están haciendo, llámenla como la llamen, y no hay ningún error en llamarla esclarecimiento de confusiones lingüísticas, salvo que ha confundido a los incautos, o a los mal intencionados. Las confusiones de esta índole pueden desconcertar a la gente y esto, a su vez, puede originar barbarismos, en la práctica.

B.M.: Las creencias de los nazis respecto de las raza se fundaban en enredos de muy diversos tipos; incluso en embrollos, ¿verdad?

I.B.: Sí; estos embrollos en parte eran empíricos, y en parte, no. La noción misma de un subhombre; la noción misma de que existen seres subhumanos, sean judíos, gitanos, eslavos, negros, o lo que sea, que son un peligro terrible para la sociedad y que, por tanto, deben exterminarse, es una convicción que, sin duda, se fundaba, en parte, en creencias empíricas falsas acerca de la naturaleza de la conducta de estos hombres y

mujeres. Pero la noción de subhumanidad, de lo que significa ser subhumano y, respecto a esto, lo que queremos decir con la palabra "humano"; lo que es la naturaleza humana, lo que constituye un ser humano, lo que es ser inferior y superior y, claro está, lo que se colige de todo esto, lo que justifica torturar o matar al "inferior", son, todas ellas, casos filosóficos; no empíricos. Quienes se quejan de que son triviales, con un mero examen del lenguaje y de los usos lingüísticos, han de meditar en que las vidas de las personas dependieron, y aún dependen, de ellas.

B.M.: Algunos filósofos del lenguaje han sostenido que analizando nuestro empleo del lenguaje nos liberan del hechizo del lenguaje. En otras palabras, no son ellos, sino nosotros, los que nos encontramos bajo su hechizo.

I.B.: Así es. Yo diría que éste es uno de sus mayores servicios a la humanidad. Por esto los consideran personas peligrosas quienes desean que se conserve el uso ancestral del lenguaje, y temen que su influencia se debilitará, si se le analiza. Fue el poeta alemán Heine quien nos dijo que no despreciáramos al poeta tranquilo, en su estudio, pues puede ser una figura poderosa y formidable; que considerarlo un pedante inocuo ocupado en muchas tareas triviales, era subestimar sus poderes; que si Kant no hubiese desacreditado al dios de los teólogos racionalistas, Robespierre acaso no habría guillotinado al rey. Heine advirtó a los franceses, entre quienes entonces vivía, que los metafísicos idealistas alemanes, los seguidores de Fichte, Schelling, y los de su especie, eran creyentes fanáticos, que no serían disuadidos ni por el temor ni por el amor al placer, y que un día se levantarían furibundos para arrasar los monumentos de la civilización occidental. Declaró que cuando esta gran arremetida metafísica arrojase a Europa a la guerra y a la destrucción, la Revolución Francesa parecería sólo un juego de niños. Heine, habiéndolo experimentado él mismo, no tenía duda alguna de que el poder de las ideas filosóficas o metafísicas (por ejemplo, las de Hegel, a cuyas cátedras asistió) podría ser muy grande; indirecto, pero de vastos alcances; que los filósofos no eran inocuos devanadores de palabras, sino una gran fuerza, para bien o para mal, entre los más formidables y no reconocidos legisladores de la humanidad.

B.M.: Y todo debido a las palabras que escriben o que expresan en conferencias. La forma en que el lenguaje se entreteje con la realidad en la actividad filosófica, y a través de ella, es profundamente problemática. Aun con preguntas aparentemente sencillas como: "¿Qué es un derecho?" que usted enunció como ejemplo hace un momento, ¿estamos inquiriendo por el significado de una palabra, o por la naturaleza de una entidad abstracta, que existe de alguna manera, aunque sea abstracta? *¿Qué tipo de pregunta* es la pregunta "¿Qué es un derecho?"

I.B.: Creo que lo que usted intenta es decir: "¿Cómo descubrimos qué clases de argumentos nos llevarían a aceptar la proposición de que tenemos cierto derecho; por ejemplo, el derecho a la felicidad o, por lo contrario, de que no lo tenemos?" Recuerdo haber leído en alguna parte que, cuando alguien le dijo a Lutero que los hombres tenían derecho a la felicidad, o que la meta de la vida era la felicidad, él declaró: "¿La felicidad? ¡No! *Leiden! Leiden! Kreuz! Kreuz!*" ("¡Sufrir, Sufrir; la Cruz, la Cruz!"). Éste es el núcleo de ciertas formas de religión cristiana; una de las más arraigadas creencias; visiones de la realidad sobre la que ha construido sus vidas una gran cantidad de seres humanos, tremendamente profundos. Sin duda, esto no es trivial. Se puede afirmar que se están tratando palabras; palabras clave, pero palabras, al fin y al cabo. Se puede aducir que sólo estamos preguntando: "¿Qué significa la palabra *cruz*? ¿Qué significa la palabra *sufrir*?" Pero eso no viene a cuento. No somos gramáticos; no somos lexicógrafos. A fin de descubrir lo que estas palabras significaban para Lutero, y para otros como él, lo que significan, en *este* sentido de "significan", en nada nos ayuda buscarlas en el diccionario.

B.M.: Pero la cuestión no está aún completamente clara. Si no están intentando descubrir su significado en *ese* sentido, ¿cuál es, exactamente, la naturaleza de aquello, sea lo que sea, a lo que intentan llegar? A fin de cuentas, algunos de los más grandes genios de la historia de la raza humana han estado lanzando preguntas de esta clase desde hace dos mil o tres mil años, y sin haber logrado, sin embargo, respuesta alguna, generalmente aceptada. Esto, cuando menos, sugiere la peculiaridad de las preguntas. Quizá no puedan responderse. Acaso, lo que están buscando no esté allí.

I.B.: Bien; preguntémonos: "¿Qué clases de preguntas pueden responderse?" Al costo de simplificar bastante, se podría decir que hay dos grandes clases de problemas de los que con cierta firmeza puede decirse que, al menos en principio, si no siempre en la práctica, pueden resolverse. Una es la clase de las preguntas empíricas ordinarias; preguntas acerca de lo que hay en el mundo, del tipo de cosas con las que trata la observación ordinaria, o la ciencia. "¿Hay cisnes negros en Australia?" "Sí, los hay; allí se les ha visto." "¿De qué está hecha el agua?" "Está hecha de cierto tipo de moléculas." "¿Y las moléculas?" "Constan de átomos." Aquí nos encontramos en el reino de las aseveraciones verificables, o falsificables, al menos. El sentido común también funciona así: "¿Dónde está el queso?" "El queso está en la alacena." "¿Cómo lo sabes?" "Lo he buscado." Esta se considera una respuesta perfectamente suficiente para la pregunta. En circunstancias morales, ni usted ni yo dudaríamos de esto. A estas se les denomina preguntas empíricas; preguntas acerca de los hechos que se resuelven, ya sea mediánte el sentido común ordinario

o, en casos más complejos, mediante observación controlada; mediante experimento; mediante la confirmación de hipótesis, etcétera. Tal es una clase de pregunta.

Luego tenemos otra clase de pregunta; la que formulan los matemáticos o los lógicos. Se aceptan ciertas definiciones; ciertas reglas de transformación acerca de cómo derivar proposiciones a partir de otras proposiciones, y reglas de implicación formal, que permiten deducir conclusiones, a partir de premisas. Y hay también conjuntos de reglas conforme a las cuales pueden comprobarse relaciones lógicas entre proposiciones. Esto no nos proporciona información alguna acerca del mundo. Me estoy refiriendo a las disciplinas formales, que parecen estar completamente divorciadas de cuestiones acerca de los hechos: la matemática, la lógica, las teorías de los juegos, la heráldica. La respuesta no se descubre mirando por la ventana, hacia un cuadrante, o a través de un telescopio, o buscando en la alacena. Si le digo que, en ajedrez, el rey se mueve sólo un cuadro a la vez, no viene a cuento que me diga: "Bien, usted *dice* que se mueve sólo un cuadro a la vez; pero una tarde yo estaba mirando un tablero de ajedrez y vi que un rey se movió dos cuadros." Esta no se consideraría una refutación de mi proposición, porque lo que realmente estoy diciendo es que hay una regla, en ajedrez, según la cual al rey se le permite moverse sólo un cuadro a la vez; en caso contrario, se quebranta la regla. ¿Y cómo sabe uno que la regla es verdadera? Las reglas no son expresiones que puedan ser verdaderas o falsas, así como tampoco lo son los mandatos o las preguntas. Son simplemente, reglas: o bien usted acepta estas reglas, o bien acepta otro conjunto de reglas. El que si tales opciones son libres o no, y cuál sea el *status* de estas reglas, son otras tantas cuestiones filosóficas; no son ni empíricas ni formales. Más adelante intentaré explicar lo que quiero decir.

Una de las propiedades centrales de las dos clases de preguntas que acabo de mencionar, es que hay métodos claramente entendidos para encontrar las respuestas. Se puede no saber la respuesta a una pregunta empírica, pero se sabe qué tipo de respuesta es apropiado a tal tipo de pregunta; cuál es la gama de posibles respuestas. Si pregunto: "¿Cuánto vivió César?" usted puede no saber cuántos años vivió, pero sabe qué hacer para descubrirlo. Sabe qué clase de libros consultar. Sabe qué clase de pruebas apoyarían la respuesta. Si pregunto: "¿Hay, en Tailandia, pájaros que no vuelan?", acaso no sepa usted la respuesta; pero sabría qué clase de observaciones o qué ausencia de ellas se la proporcionarían. Lo mismo vale para la astronomía. Usted no sabe cómo se ve el lado oculto de algún planeta distante, porque nunca lo ha visto; pero sabe que si pudiese volar hasta él, como ahora se puede volar hacia la Luna, posiblemente lo vería. De igual manera, con las disciplinas formales, hay pro-

blemas no resueltos, pero hay, igualmente, métodos aceptados para resolverlos. Usted sabe que no puede resolver problemas matemáticos viendo, tocando ni escuchando. De igual manera, el mero razonamiento algebraico no proporcionará respuestas en el ámbito empírico. La línea que he trazado entre estas dos esferas, es demasiado precisa; de hecho, las relaciones entre los enunciados descriptivos y los formales son mucho más complejas; pero esta forma positivista de presentar las cosas pone de manifiesto lo que deseo recalcar. Y es que, entre estas dos clases de preguntas, hay otras que no pueden responderse de ninguna de estas formas. Hay muchas preguntas así, y éstas incluyen a las preguntas filosóficas. *Prima facie,* uno de los rasgos distintivos de una pregunta filosófica me parece que no se sabe dónde buscar la respuesta. Alguien le pregunta: "¿Qué es justicia?" o "¿Está todo suceso determinado por sucesos anteriores?" o bien: "¿Cuáles son los objetivos de la vida humana?" "¿Debemos buscar la felicidad, o promover la igualdad social, o la justicia, o el culto religioso, o el conocimiento, aun si no conducen a la felicidad?" ¿Cómo, precisamente, comienza uno a responder a estas preguntas? O supongamos que alguien, aficionado a pensar en las ideas, le pregunta: "¿Qué quiere decir con 'real'?" "¿Cómo distingue la realidad de la apariencia?" O bien: "¿Qué es conocimiento? ¿Cómo conocemos? ¿Podemos tener conocimiento cierto de algo?" "Aparte del conocimiento matemático, ¿hay algo que conozcamos o de lo que podamos tener conocimiento cierto? Si lo tenemos, ¿cómo sabemos que tenemos un conocimiento cierto?" ¿Qué se hace para encontrar respuestas a preguntas como estas, en ausencia de cualquier ciencia o disciplina tal que usted pueda decir: "Bueno, para tal caso, hay especialistas. Ellos serán capaces de decirle qué son el bien y el derecho; serán capaces de decirle si todo está causalmente determinado, y también si la felicidad es la meta adecuada para los seres humanos, así como qué son derechos y obligaciones, conocimiento, realidad y verdad; sólo escúchelos." Un matemático, claro está, podrá responder a preguntas matemáticas. Pero, ¿cree usted que haya moralistas o metafísicos infalibles, que puedan dar respuestas absolutamente claras, que cualquier ser humano que pueda seguir su razonamiento esté obligado a aceptar? Estas preguntas parecen generar perplejidades desde el principio mismo; problemas acerca de en dónde buscar. Nadie sabe exactamente cómo resolverlas. Los hombres comunes que se formulan estas preguntas con persistencia, llegan a caer en un estado de pasmo mental, que dura hasta que dejan de formularlas y piensan en otras cosas.

B.M.: Usted nos ha llevado ahora a algo fundamental, y me gustaría consolidar la posición a que hemos llegado antes de dar cualquier otro paso. Lo que usted está diciendo es que los seres humanos, en su búsqueda del conocimiento, han formulado, con más frecuencia, dos clases

de preguntas. En primer lugar, hay preguntas acerca del mundo; en todo tiempo el hombre ha estado tratando de descubrir, de dominar su entorno, o quizá, si se prefiere, de enfrentarse a su entorno. Estas preguntas acerca del mundo pueden, al fin de cuentas, responderse sólo mirando al mundo: mediante la investigación, la observación, la comprobación, el experimento, etcétera. Tales preguntas son acerca de hechos, o empíricas, como dicen los filósofos; es decir, son asuntos de experiencia. La segunda clase de pregunta es más abstracta o formal; por ejemplo, cuestiones matemáticas o lógicas o, como dijo usted, de juegos o de heráldica. Las preguntas de esta clase se refieren a las interrelaciones entre entidades dentro de sistemas formales y, por tanto, no podemos responderlas mirando al mundo. Sin embargo, decir esto no equivale a declarar, en manera alguna, que se encuentran muy alejadas de nuestros intereses ordinarios. Un sistema formal que de manera muy común usamos en nuestra vida diaria, es la aritmética y, en efecto, la usamos a diario para contar cosas, para saber la hora, para obtener cambio de dinero, y para otras muchas cosas; un sistema abstracto puede ser prodigiosamente útil e importante en nuestra vida práctica.

Así pues, hay dos grandes clases de preguntas que sabemos cómo tratar con éxito: las empíricas, que implican una consideración de los hechos, y las formales, que implican relacionar una cosa con otra dentro de un sistema formal. Casi todas las preguntas y, por tanto, casi todo el conocimiento, cae dentro de uno de estos recipientes. Pero no es así con los temas filosóficos; la señal casi distintiva de una pregunta filosófica es que no cae en ninguno de tales recipientes. Una pregunta como: "¿Qué es un derecho?" no puede responderse, ni mirando por la ventana, ni examinando la coherencia interna de un sistema formal. Por tanto, *uno no sabe qué hacer para encontrar la respuesta.* Lo que está usted diciendo es que el punto de partida de la filosofía es la posesión de una pregunta molesta, sin tener ninguna idea clara de cómo buscar la respuesta.

I.B.: Lo ha formulado usted mucho mejor que yo; mucho más claramente.

B.M.: Pero sólo después de que usted lo dijo; yo tuve su formulación, para comenzar.

I.B.: Acepto la reformulación; es un gran adelanto.

B.M.: Pero aún sigue importunándonos la pregunta: ¿Qué podemos hacer acerca de preguntas a las que no sabemos responder?

I.B.: Bueno, tiene usted que preguntar: "¿Por qué hemos de admirar a algunos de los pensadores que las han discutido?" Creo que los admiramos porque se las han ingeniado para reenunciarlas, de tal manera que algunas respuestas parezcan, al menos, plausibles. Cuando no hay método establecido para hacer algo, se hace lo que se puede. Simplemente,

se exterioriza la preocupación. Uno dice: "Cuando formulo una pregunta como *¿Tienen todas las cosas un propósito?*, ¿qué clase de pregunta es? ¿Qué clase de respuestas estoy buscando? ¿Cuál sería el argumento que me llevaría a pensar que determinada respuesta es verdadera o falsa o, siquiera, que merece considerarse?" En esto va de por medio el concepto de filosofía. Creo que E. M. Forster dijo en alguna ocasión (confieso que no puedo recordar dónde): "Todo es similar a algo; ¿a qué es similar esto?" Eso es lo que uno tiende a comenzar preguntando en el caso de los temas filosóficos. Lo que parece haber sucedido históricamente es esto: algunas cuestiones importantes, y ciertamente cruciales, parece que gravitan en tal estado de ambivalencia. La gente se ha preocupado mucho acerca de ellas, y esto es natural, pues en gran medida se preocupaban por los valores supremos. Los dogmáticos, o quienes simplemente aceptaban, sin más los pronunciamientos de los libros sagrados, o de los maestros inspirados, no se preocupaban por ello. Pero probablemente siempre hubo gente escéptica acerca de esto, que se preguntaba: "¿Por qué hemos de aceptar estas respuestas? Ellos *dicen* esto o aquello; pero, ¿estamos seguros de que lo saben? ¿Cómo podemos estar seguros de que lo saben? Dicen que Dios (o, en ocasiones, la Naturaleza) se lo dice; pero Dios (como la Naturaleza) parece dar respuestas diferentes a personas diferentes. ¿Cuáles son las respuestas correctas?"

Algunas preguntas se han reformulado de tal manera que caen, así, en alguno de nuestros dos recipientes (hablando históricamente). Permítame explicar lo que quiero decir. Consideremos la astronomía. En el siglo XIV, era razonable pensar en la astronomía como en un asunto filosófico, pues sus aseveraciones no eran puramente empíricas ni formales. Se pensaba, por ejemplo, que los planetas se movían necesariamente en órbitas circulares, porque el círculo era la figura perfecta. Cualquiera que sea la situación de la proposición de que el círculo es la figura perfecta –supongo que se podría considerar como formal– la siguiente proposición de que los planetas, concebidos como entes comprometidos en un movimiento perfecto, debían, y no podían, sino moverse en círculos, no nos parece ni empírica ni formal, pues no se puede establecer su verdad, ni la de cualquier verdad necesaria, mediante observación o experimento; ni se puede demostrar una generalización de hechos acerca de lo que los planetas son o hacen mediante una prueba lógica o matemática. Así que, mientras la gente *sabía* que las estrellas tenían que (estaban obligadas a) comportarse de cierta forma y de ninguna otra, en tanto que los planetas tenían que seguir otros trayectos determinados; mientras la gente sostuvo que *sabía* esto, y que lo sabía con fundamento metafísico o teológico, era perfectamente apropiado considerar esta disciplina como filosófica. Y esto también se aplicaba al campo aliado vecino de la astrología. Luego,

como todo el mundo sabe, la astronomía comenzó gradualmente a convertirse en una ciencia eminentemente observacional. Hizo de lado sus premisas metafísicas, y ahora es una provincia normal de las ciencias naturales, que proceden mediante métodos hipotético-deductivos, y sujetas a comprobaciones empíricas. De esta manera, la astronomía dejó de ser filosófica.

Uno de los fenómenos interesantes acerca de la carrera de la filosofía es que arroja constantemente algunas porciones de ella misma en alguno de los dos recipientes: el empírico y el formal. Creo que mi difunto colega Austin, en alguna ocasión, lo expresó diciendo que el sol de la filosofía gradualmente expele grandes masas de gas incandescente, que se convierten ellas mismas en planetas, y adquieren vida independiente y propia. La historia de la filosofía puede aportar grandes ejemplos de este proceso. Así, por ejemplo, la economía fue parte de la filosofía cuando estaba mezclada con gran cantidad de presuposiciones metafísicas, pero luego, gradualmente, se hizo, o se está haciendo, un campo de investigación independiente.

B.M.: Pero, incluso cuando los diferentes campos de investigación se han independizado, como, según usted señala, la economía o la astronomía (ayer la psicología, hoy la lingüística), queda una filosofía de cada uno de estos diferentes campos. No sería verdad decir que una vez independizados, no tienen ya ninguna conexión con la filosofía.

En cualquier campo de actividad, hay ciertos términos fundamentales o, como prefiero expresarlo, conceptos fundamentales, que la gente utiliza. Los físicos hablan constantemente de luz, masa, energía, velocidad, gravedad, movimiento, medida, tiempo. Los políticos emplean sin cesar términos como "libertad", "igualdad", "justicia social". Los abogados utilizan de continuo palabras como "culpa", "inocencia" y, una vez más, "justicia", aun cuando con esto quieren decir algo diferente. En general, la gente comprometida prácticamente en tales campos dedica muy poco tiempo a argumentar acerca de los términos que emplea; apostaría que la mayoría de los físicos pasan toda su vida sin discutir una sola vez entre sí acerca de lo que es la luz, o acerca de lo que quieren decir con el término "energía". Pero llega un colega de ellos y dice: "Sí, pero ¿qué queremos decir exactamente con 'luz'? ¿Qué queremos decir con 'energía'? ¿Qué queremos decir con 'medida'? Y aun de manera más pertinente ¿qué estamos *haciendo* cuando medimos algo?" Él es lo que llamamos un filósofo de la ciencia, y la discusión de tales conceptos se denomina filosofía de la ciencia. De igual manera, tenemos un hombre llamado filósofo político, que pregunta: "¿Qué queremos decir, exactamente, con 'libertad'? ¿Qué queremos decir con 'igualdad'?" E incluso hay un filósofo de las leyes, o del derecho que pregunta: "¿Qué queremos decir exactamente

con 'justicia'?" En realidad, hay una filosofía de cada asunto o actividad, y consiste, no sólo en la elucidación de los conceptos y de los modelos que en ella se usan de manera característica, sino también en la discusión crítica de sus metas y métodos y de las formas particulares de argumentos, pruebas y procedimientos apropiados a cada campo de conocimiento. En otras palabras, la filosofía puede intentar elucidar cualesquiera conceptos, o analizar cualquier actividad. Esto es lo que Wittgenstein quería decir al enfatizar que la filosofía era una actividad, y no un cuerpo de doctrina. De esto se sigue, claro está, que la actividad de la filosofía es, en sí misma, asunto de investigación filosófica, y ciertamente sucede se lleva a cabo, siempre entre los filósofos, una enorme cantidad de investigación de esta índole. También es cierto que, en la práctica, las actividades más interesantes por considerar son aquellas, además de la filosofía, que son fundamentales para la vida humana, aunque pienso que los filósofos han tomado, tradicionalmente, una posición muy rígida acerca de cuáles sean éstas. Asimismo, en la práctica, los conceptos más interesantes por investigar son los fundamentales, ya sea que tengan un uso cotidiano, o que se utilicen característicamente en algún campo especial del pensamiento o de la actividad humana. Lo que están intentando hacer los filósofos con tales investigaciones es penetrar en las presuposiciones de nuestro pensamiento; investigar, descubrir y aclararnos cuáles son las suposiciones que subyacen ocultos en nuestros términos básicos, así como en las formas en que utilizamos estos términos básicos y que, de esta manera, se cuelan en nuestras conclusiones; lo que significa que se cuelan en nuestras creencias y en nuestras acciones.

I.B.: Creo que esto que usted dice es lo correcto. Algunos nadadores se paralizan si comienzan a pensar en cómo nadan. Los físicos son los nadadores. La discusión acerca de lo que se necesita para nadar, o de lo que *significa* nadar, son cuestiones más apropiadas para observadores externos. Los científicos que destacan en el análisis de los conceptos son aves rarísimas, pero existen: Einstein y Planck, por ejemplo, conocían la diferencia entre palabras acerca de palabras, y palabras acerca de cosas, o entre conceptos y datos de la experiencia; y puedo pensar en otros, que, por fortuna, aún se encuentran entre nosotros, que saben esto, y que filosóficamente dicen cosas sensatas. Pero, en general, aun los más dotados entre ellos tienden a estar tan profundamente interesados en su actividad, que no son capaces de retirarse y examinar los supuestos en los que se basan su trabajo y sus creencias.

B.M.: ¿Se le ha ocurrido alguna vez que preguntas como ¿"Qué es la luz? ¿Qué es el bien? ¿Qué es el tiempo?" son muy parecidas a las preguntas infantiles?

I.B.: Sí, en efecto, con frecuencia he pensado exactamente eso. Los

niños no suelen preguntar: "¿Qué es el tiempo?" Creo que lo que un niño podría decir, es: "Quiero conocer a Napoleón." (Me parece que es un deseo natural, por ejemplo del hijo de un entusiasta profesor de historia.) El padre le responde: "No puedes conocerlo; está muerto." Entonces, el niño añade: "Bueno, y ¿por qué eso me lo va a impedir?" Si el padre es bastante sagaz le explicará que la muerte de Napoleón tuvo la consecuencia de que su cuerpo se convirtiera en tierra; que se han disuelto los ingredientes originales del mismo, y que los que están enterrados no pueden resucitar. Pero si también el niño es sagaz, podría preguntar: "¿Por qué no pueden reunirse, una vez más, todos sus pedacitos?" A esto podría seguir una lección de física o de biología. Tras lo cual, el niño concluiría: "No; no es esto lo que quiero. No quiero ver ahora al Napoleón reconstruido; quiero retroceder, y verle como era en la batalla de Austerlitz. Eso es lo que me gustaría." "Pues no puedes hacer eso", le contestaría el padre. "¿Por qué no?" "Porque no puedes retroceder en el tiempo". "¿Por qué no puedo?" En este momento nos enfrentamos a un problema filosófico. ¿Qué significa aquí "no poder"? No ser capaz de retroceder en el tiempo, ¿lo expresa el mismo tipo de "no poder", que cuando decimos "dos veces dos no pueden ser siete", o el tipo de "no poder" que tenemos en "no puedes comprar cigarrillos a las 2 de la mañana, porque hay una ley que lo prohíbe"; se parece más al "no poder" de "no puedo recordar", o de "con sólo desearlo, no puedo hacerme muy alto"? ¿Qué tipo de "no poder" responde a la pregunta "¿Puedo ver la batalla de Austerlitz, por favor?" Nos lanzamos así directamente a la filosofía. Alguien puede decir al niño: "No puedes, debido a la naturaleza del tiempo." Pero entonces, alguna persona con mente filosófica, dirá: "No, no; no hay cosas tales como el tiempo o su naturaleza. Los enunciados acerca del tiempo pueden traducirse en enunciados acerca de lo que sucede 'antes', 'después' y 'simultáneamente'. Hablar del tiempo como si fuese algún tipo de cosa, es una trampa metafísica." Ahora estamos en el camino de la filosofía. La mayoría de los padres no desean responder de esa manera a las preguntas de sus importunos hijos. Sólo les dicen que se callen; que no hagan preguntas tontas; que se vayan y dejen de molestar. Pero éste es el tipo de pregunta que recurre constantemente, y los filósofos son gente a la que no aburre, irrita o aterra, y están dispuestos a manejarlo. A los niños, claro está, al fin de cuentas, se les condiciona para que repriman estas preguntas. ¡Qué lástima! Los niños que no quedan plenamente condicionados, en ocasiones se hacen filósofos.

B.M.: ¿Cree usted que, por esta razón, pueda haber algo de infantil en los filósofos?

I.B.: No necesariamente. Pero algunas preguntas que formulan son aparentemente simples; muy parecidas a algunas de las que Platón pone

en boca de Sócrates, en los *Diálogos;* el tipo de interrogantes al que el hombre común no puede responder y que, por tanto, rechaza, en ocasiones con un poco de impaciencia. Por otra parte, no todas las preguntas que formulan los filósofos son simples. Hoy día, un filósofo de la ciencia tenderá también a formular preguntas como "¿Qué es un *quark*?" "*Quark*" es un término muy misterioso en física. ¿Es un *quark* una entidad? ¿Es una cosa, un movimiento, una relación entre entidades? ¿Qué es un agujero negro? ¿Es un espacio, una brecha? ¿Son agujeros negros los *quarks*? (¿Qué tipo de agujeros son éstos?) O, quizás, ¿serán fórmulas matemáticas, herramientas lógicas como "y", "cualquiera" o "quien", a las que nada puede corresponder en el llamado mundo real? O bien, ¿es un *quark* una mezcla de lo real y de lo lógico? ¿Cómo se usa el término? ¿Basta decir "Usamos el término *quark* en el siguiente tipo de fórmulas o argumentos científicos"? Esto no parece bastar. Las moléculas son, presumiblemente, entidades reales. Los átomos, también. Los electrones, protones, rayos gama, neutrones, son algo más dudoso. O, ¿qué sucede con los *quanta*? La gente tiene muchas perplejidades acerca de ellos. A uno se le habla de algo: un electrón, que salta de una a otra órbita sin pasar continuamente por el espacio intermedio, si se nos permite hablar de esta manera. ¿Como qué es esto? ¿Podemos concebir cosas así con nuestro pensamiento ordinario de sentido común? *Prima facie,* hay aquí algo ininteligible. ¿Es como decir: "Tengo una sensación ligeramente irritante en el tobillo, y ahora la tengo en la rodilla, pero, claro está, ella no tiene que haber pasado continuamente a lo largo de la pierna, porque no hay ninguna 'ella'; primero una sensación en un lugar; luego otra, como la primera, en otro lugar"? ¿Es ésta la respuesta? Se podría decir: "Este dolor ha abandonado mi pierna y ha entrado en mi brazo", dando la impresión de que ha viajado hacia arriba; pero no; literalmente, no quiere decir esto. Primero había un dolor aquí, luego había un dolor ahí, y nada en medio. ¿Es como esto? ¿Es ésta una analogía útil? ¿Es algo totalmente distinto? ¿Conducen, respuestas de este tipo, a metáforas absurdas del tipo más engañoso? ¿Es descriptivo de algo el lenguaje científico? O bien, ¿es sólo como la matemática o la lógica, la estructura ósea, y no la carne del lenguaje descriptivo o explicativo? O, ¿también esto es erróneo? Pensemos: ¿cómo buscamos la respuesta? Los físicos muy rara vez nos pueden ayudar. Dicen lo que hacen, y luego corresponde al filósofo decir: "Bueno, así es como usan este término. Lo usan de la manera *X;* no de la manera *Y*. Cuando dicen *quark*, cuando dicen "positrón", cuando dicen "salto cuántico", la forma como usan el término más se parece a la forma en que los demás usamos esta palabra, o esta otra, y no se parece en nada a la forma en que usamos esa palabra, o esa otra, o la de más allá. Así pues, no cometa el error de suponer que hay algún tipo de

analogía fácil entre lo que ellos dicen y la manera en que utiliza el lenguaje en la vida diaria; de otra forma, llegará a una conclusión falsa o absurda, o construirá un sistema metafísico innecesario."

B.M.: Algunos filósofos consideran que lo que usted habla ahora es de la actividad filosófica propiamente dicha. En nuestro pensamiento, todos cometemos los que se han denominado "errores categoriales"; es decir, empleamos un término como si fuese un término muy diferente del término que realmente es. Y, por no darnos cuenta que estamos haciendo esto, caemos en todo tipo de errores y confusiones. Y algunos piensan que la tarea característica del filósofo es desentrañar estas confusiones, mostrándonos dónde y cómo nos equivocamos. Un filósofo, que hace poco defendió esta posición de manera muy vigorosa, fue Gilbert Ryle. En su libro más famoso, argumentó que tendemos a cometer un error categorial radicalmente serio con el concepto de mente. Tendemos a considerar la mente como si fuese una entidad invisible que habita el cuerpo como un espíritu en una máquina, manejándola desde el interior, aposentada allí, y gozando de un acceso secreto a un flujo de experiencias incorpóreas, todas individuales. Ryle argumentó que este es un modelo completamente falso, y que conduce a confusiones y errores sin fin. Esto lo intentó demostrar efectuando un análisis conceptual muy exhaustivo, y es a esto a lo que dedica su libro; de ahí su título: *El concepto de Mente.* De paso, digamos que, si se desease argumentar contra él, hay dos formas principales de hacerlo, lo cual es muy característico de la filosofía. Se podría negar que usamos el concepto de la manera como dice que lo hacemos, o se podría aceptar que lo hacemos, pero negar que tiene las consecuencias engañosas que él dice tener. Muchos argumentos entre filósofos, acerca de otros conceptos, son de esta índole.

I.B.: Ryle tiende a ser demasiado conductista, en mi opinión, pero concedo que aclarar conceptos es ciertamente una de las tareas de la filosofía y, quizá, una de sus principales. Pero los filósofos también están intentando hacer que la gente preste atención a los problemas sustantivos que están comprendidos en la formulación de las preguntas que ellos aclaran.

B.M.: Creo que es necesario que nos diga algo más sobre esto. Una de las tareas más difíciles para el lego es ver cómo se puede obtener ayuda sustancial al intentar responder a preguntas multivalentes. ¿Cómo se puede progresar en este aspecto?

I.B.: Pienso que algo se puede avanzar hacia una respuesta. Esclareciendo los conceptos se descubre, en ocasiones, que una pregunta se ha formulado mal; digamos que se descubre, como he intentado hace un momento, que es una pregunta empírica, embrollada con una pregunta formal. Permítame darle otro ejemplo de filosofía moral; este es un buen

terreno para proponer ejemplos, porque la mayoría de las personas tiene que tratar con problemas morales en su vida. Supongamos que formulamos una pregunta parcialmente moral, parcialmente política, problema muy común en un hospital. Hay riñones artificiales. Cuestan mucho. Son escasos. Muchas personas padecen enfermedades de los riñones, para quienes esta máquina sería crucial. ¿Hemos de usar las pocas máquinas que tenemos sólo para personas bien dotadas o importantes, quienes, en nuestra opinión, benefician mucho a la sociedad? Si un gran científico sufre de una enfermedad renal, ¿hemos de apartar para él la única máquina que tenemos? Si un niño, al que la máquina podría salvar, se está muriendo, ¿cómo elegimos entre ellos? ¿Qué hacemos? ¿Hemos de formularmos preguntas tales como: "¿Cuál de estas personas va a beneficiar más a la sociedad?" He ahí una angustiante pregunta de elección práctica. El filósofo moral no está ahí para responder a eso; para decir: "Salve al gran científico" o "Salve al niño". Puede hacerlo, como ser humano; pero si, además es un buen filósofo moral, estará en posición de explicar qué consideraciónes entran en juego. Dirá: "¿Cuál es su meta? ¿Qué busca? ¿Está usted de veras interesado por la felicidad de la humanidad? ¿Es ésa su única consideración? Si lo es, entonces me atrevo a decir que será más conveniente que salve al científico, porque acaso dé más beneficios que este niño, por inocente que sea. O, ¿cree usted también que todos los seres humanos tienen algunos derechos básicos, y que todos tienen igual derecho a ser salvados, y que no se debe preguntar cuál, de dos personas, es 'más importante'? ¿Es esto lo que piensa?" Bueno, podría continuar, "entonces, aquí hay un conflicto de valores. Por una parte, usted cree en acrecentar la felicidad humana pero, por otra parte, cree también que hay algo errado en graduar el derecho a la vida, así como otros derechos básicos, creando una jerarquización donde debería haber igualdad. No es posible tener ambas cosas. Estos propósitos están en conflicto".

William Godwin, el suegro de Shelley, no tenía estas dudas. Nos relata que el famoso santo arzobispo francés, Fenelon, y que vivió hacia finales del siglo XVII, se supone que se enfrentó al problema de saltar a las llamas para rescatar a un criado, con riesgo de su propia vida. Godwin afirmó que puesto que Fenelon era claramente mucho más importante para el desarrollo de la humanidad que el sirviente, habría sido "justo" que el criado mismo prefiriese la supervivencia de Fenelon, que la suya propia. De esto se colige no sólo era permisible, como de hecho lo era, que Fenelon no rescatara al criado, sino que era positivamente errado intentar hacerlo. Y si usted me dice: "¡Qué! ¿Condena usted el heroísmo? ¿No hemos de admirar a quienquiera que ofrezca su vida por la de otro ser humano?" Godwin estaría obligado a replicar: "¡De ninguna manera!

Es una elección irracional." Pero, ¿suponiendo que es la esposa o la madre de uno quien esté en peligro? Godwin (cito de memoria): "Mi esposa o mi madre puede ser una mujer tonta, prostituta, malvada, mentirosa, engañadora; si lo es, ¿qué consecuencia tiene que sea *mía*? ¿Qué magia tiene el pronombre 'mío', para modificar las decisiones de la verdad eterna?" O diría algo por el estilo. Este es un fragmento de utilitarismo racional fanático, que por cierto, debemos rechazar; pero no hay duda de que es un problema filosófico. Ni Godwin vacilaría sobre la respuesta que le daría cualquier hombre "racional". Esto, cuando menos, ayuda a esclarecer la pregunta: si rechazamos la respuesta de Godwin, sabemos, lo que estamos rechazando y, al menos, nos encontramos en vías de descubrir por qué lo hacemos.

B.M.: Cuando, en su ejemplo del riñón artificial, usted dijo, que el buen filósofo moral no nos diría qué hacer, expuso algo inportantísimo para nuestra actual discusión. Mucha gente llega a la filosofía deseando que se le diga cómo vivir, o deseando que se le dé una explicación del mundo y, con ella, una explicación de la vida; pero me parece que tener, cuando menos, el primer deseo, equivale a renunciar a la responsabilidad personal. Uno no debería *desear* que se le dijese cómo vivir. Y, por tanto, no debería llegar a la filosofía buscando respuestas definitivas. Otra cosa muy distinta es buscar un *esclarecimiento* de la propia vida, o aclaración de las cuestiones comprendidas en problemas particulares a los que uno se enfrenta, de tal forma que uno pueda responsabilizarse de manera más efectiva, y tomar decisiones con una comprensión más cabal y clara de lo que está en juego.

I.B.: Es doloroso lo que dice usted, pero, a diferencia de la mayoría de los moralistas, estoy de acuerdo. La mayoría de la gente quiere respuestas. Turgueniev dijo una vez que uno de los problemas acerca de sus novelas, una razón por la que irritaba a algunos de sus lectores, era que el lector ruso de su tiempo (y ciertamente, podemos agregar que el de hoy también) deseaba que se le dijese cómo vivir. Deseaba tener plena claridad acerca de quiénes eran los héroes y quiénes los villanos. Turgueniev se negaba a aclararlo. Tolstoi no deja duda alguna acerca de esto, ni tampoco Dostoievski, y una gran cantidad de otros escritores lo indican con mucha claridad. Con Dickens, no hay duda de quién es quién; quién es bueno y quién no. Tampoco hay mucha duda de esto en las obras de George Eliot; está clarísimo, también, a quién admira y a quién desprecia o compadece Ibsen. Pero Turgueniev dijo que lo que hacía era pintar seres humanos, tal como los veía. No deseaba guiar al lector. No le decía de qué lado se encontraba él, el autor. Y Turgueniev sostuvo que esto producía perplejidades en el lector; le molestaba; dejaba a sus lectores atenidos a sus propios recursos, lo cual detesta la gente.

Chéjov lo repitió, pero, a diferencia de Turgueniev, no se quejaba. Seguramente, tenían razón. No es tarea del filósofo moral, como tampoco la del novelista, guiar la vida de la gente. Su tarea es enfrentarla a los problemas; a la gama de los posibles caminos de acción; explicarle qué podrían escoger, y por qué. Debe tratar de iluminar los factores que están en juego; revelar la gama más amplia de posibilidades y sus implicaciones; mostrar el carácter de cada posibilidad, no aislada, sino como elemento de un contexto más amplio; quizá de toda una forma de vida. Más aún: debe mostrar cómo abrir una puerta puede hacer que otras se abran o se cierren; en otras palabras, revelar la inevitable incompatibilidad o choque entre algunos valores; a menudo, valores inconmensurables; o bien, para expresarlo de manera ligeramente diferente, señalar las pérdidas y las ganancias implicadas en una acción, en toda una forma de vida; a menudo no en términos cuantitativos, sino en términos de principios o de valores absolutos, que no siempre pueden armonizarse. Cuando, de esta manera, el filósofo moral ha situado una conducta en su contexto moral, ha identificado su posición en un mapa moral; ha relacionado su carácter, motivación, finalidad con la constelación de valores a la que pertenece; ha obtenido sus consecuencias probables y sus implicaciones pertinentes; ha argumentado en favor o en contra de ella, o tanto en favor, como en contra de la misma, con todo el conocimiento, comprensión, habilidad lógica y sensibilidad moral que posea, y entonces ha realizado su labor de consejero filosófico. Su tarea no es predicar, exhortar, alabar o condenar, sino sólo iluminar: de esta manera puede ayudar; pero entonces toca a cada individuo o grupo, a la luz (de la que nunca puede haber bastante) de lo que creen y de lo que buscan, decidir por sí mismos. El filósofo no puede hacer más que aclarar, lo más que pueda, lo que está en juego. Pero hacerlo es ya hacer mucho.

Se nos puede objetar que la gran mayoría de los filósofos morales y políticos, desde Platón y Aristóteles, hasta Kant, Mill y Moore, así como los pensadores más distinguidos de nuestro tiempo, han hecho exactamente lo contrario: a saber; decir a los hombres cómo distinguir el bien del mal, lo correcto de lo errado, y que han apoyado formas "correctas" de conducta humana; y esto parece estar claramente en contradicción de mi tesis, de que la tarea principal de los filósofos es evaluar las razones en favor y en contra, así como aclarar las implicaciones de posibles líneas de elección, y no indicar lo que "correcto". Pero no es así; pues si lo que dije más arriba es verdad, la filosofía tiene que realizar una doble tarea: examinar y, en particular, criticar las presuposiciones de los juicios de valor que hacen los hombres, o que están implicados en sus actos; pero también tiene que tratar con otros asuntos de primera magnitud; a saber: aquellas que no caen, y que nunca caerán dentro de los recipientes empírico o for-

mal. Puesto que las cuestiones normativas, me parece, pertenecen a esta categoría intermedia, no deseo que se crea que estoy diciendo que la crítica de los principios generales de tales cuestiones o juicios de primera magnitud se encuentran fuera del dominio de la filosofía; lejos de mí tal intención; sólo que los filósofos no son necesariamente mejores resolviendo problemas particulares de conducta que los demás hombres, siempre que éstos tengan una captación suficientemente clara de los argumentos en favor y en contra de las implicaciones o principios centrales que surgen en los casos específicos.

En efecto, con ello quiero decir que, quien intente encontrar respuestas generales a los problemas que no tratan las disciplinas y técnicas empíricas o formales reconocidas, está, lo sepa o no, comprometido en una empresa filosófica, y que los intentos por encontrar respuestas a las preguntas de principio acerca de los valores, son un ejemplo particularmente bueno de esta actividad filosófica.

B.M.: Más atrás empleó usted la frase "los fines de la vida" y una vez más me refiero a esto, porque se encuentra muy relacionado con el punto que ahora hemos alcanzado. Tengo la plena seguridad de que la mayoría de la gente supone que con lo único que tiene que ver la filosofía es con las metas de la vida, y que los filósofos son personas inusitadamente sabias o sagaces, quizá, que piensan con profundidad, y que perpetuamente discuten entre sí acerca de cuál será el significado de la vida, o sobre cuál haya de ser su propósito. ¿En qué medida diría usted que los filósofos están realmente haciéndolo?

I.B. Algunos lo hacen; por supuesto. Los más grandes filósofos siempre lo han hecho. Pero las cuestiones mismas son bastante oscuras. Si usted dice: "¿Cuál es el significado de la vida?" la siguiente pregunta que surge (esto suena pedante o evasivo, pero no necesita serlo; uno no puede y no debe evitarlo) es, o debería ser: "¿Qué quiere usted decir con 'significado'?" Sé lo que es el significado de esta oración, porque hay reglas que gobiernan el uso de las palabras para el propósito de comunicar ideas, información, instrucciones, o lo que sea. Creo que "el significado de la vida", en estas frases, significa realmente "el propósito de la vida". Hubo pensadores griegos influidos por Aristóteles y pensadores medievales y renacentistas, cristianos, o influidos por la cristiandad o, en dado caso, por el judaísmo, que estaban verdaderamente convencidos de que todo en el universo tenía un propósito. Toda cosa y criatura había sido hecha con un propósito, ya fuera por Dios (como sostenían los teístas) o por la Naturaleza (como creían los filósofos griegos y sus discípulos). Entender algo era entender para qué era. Quizá no podía usted descubrir la respuesta porque no era Dios (o la Naturaleza) y no era omnisciente; pero algunas cosas las sabía, porque se las habían confiado a los hombres

como verdades reveladas, o porque usted estaba dotado de algún tipo de discernimiento metafísico, acerca de los fines que les era natural perseguir a las cosas o a las criaturas.

En ese caso, tenía sentido la pregunta acerca del significado. Entonces, se decía: "Los hombres se han creado, digamos, para adorar y servir a Dios" o, de manera alternativa, "Se han creado para que desarrollen todas sus facultades" o, "para que alcancen la felicidad" o para cualquier cosa que su filosofía declarara ser ese fin. Alguien proclamaba una doctrina acerca del propósito de las cosas o personas creadas e increadas; otras personas sostenían otra tesis al respecto, y durante dos mil años se discutió acerca de este punto. En el siglo XVII se quebrantó esta tradición: Spinoza, por ejemplo, negó que tuviese sentido preguntar si las cosas, en general, tenían algún propósito. Las cosas tienen propósitos si les imponemos propósitos. Un reloj tiene un propósito, porque lo hacemos con un propósito: para que dé la hora o, si es viejo y ya no funciona pero es bonito, tiene un propósito porque lo uso para adornar mi pared; ese fue su propósito, el que yo le impuse, y que más precisamente lo describo como *mi* propósito. Y si alguna otra persona lo tomara y lo usara para algún otro propósito, entonces "su" propósito cambiaría, por consiguiente. Pero si se pregunta: "¿Cuál es el propósito de una roca?", "¿Cuál es el propósito de una hoja de césped?" la respuesta es, quizá: "Ninguno; sólo están allí". Se les puede describir; se pueden descubrir las leyes que las gobiernan; pero no era verdadera la idea de que todo tiene un propósito determinado. La pregunta acerca de si todo tiene o no un propósito es una cuestión típicamente filosófica, acerca de la que ha habido muchos argumentos, en pro y en contra.

Creo que la mayoría de la gente de hoy, si se le preguntase si cree que todo existe con un propósito, vacilaría. Creo que la mayoría de los creyentes cristianos, judíos o musulmanes, aceptarían la tesis de que las plantas y los animales, por ejemplo, fueron creados para servir al hombre, y todo lo que se encuentra en el universo, para servir a Dios, y cosas por el estilo; pero esta tesis en manera alguna se sostiene universalmente. Es una cuestión teológica, pero también, filosófica. ¿Qué es posible que se considere como una prueba en apoyo de la proposición de que todo tiene un propósito? ¿Qué podría constituir un argumento en contra de esto? Y, en verdad, ¿tiene siquiera sentido decir que todo apunta a un propósito? Si todo obedece a un propósito, ¿está usted seguro que puede entender lo que significa la palabra "propósito"? Normalmente, se puede definir una característica en términos de algo del mismo tipo que carece de ella. Sabe usted que algo es azul, porque lo compara con cosas coloreadas que no son azules: cosas verdes y amarillas. Entiende usted lo que es tener un propósito, porque también entiende lo que significa carecer

de él. Pero si *todo* debe, *eo ipso,* tener un propósito, porque esto es parte de lo que es, porque nada, real o imaginario, puede jamás concebirse como carente de su propio propósito peculiar, ¿tiene algún significado o uso claro la palabra "propósito", puesto que no distingue una cosa de otra? Y si el propósito no es una característica universal, ¿cómo descubrimos qué la tiene y qué no la tiene? Es algo que toca muy profundamente la vida humana e, incidentalmente, es un muy buen ejemplo de un argumento nada escolástico, de importancia central en la conducta humana. Pues si todo tiene un propósito, se desprenden de ello muchas cosas importantes, tales como la realidad de los derechos naturales, la naturaleza de los fines humanos, lo que a la gente le está permitido o no le está permitido hacer, lo que es humano y lo que es inhumano, lo que es natural y lo que no es natural. Cuando, por ejemplo, la gente habla de un niño desnaturalizado, de un monstruo moral, o de un vicio contranatural, implican, realmente, de manera correcta o errónea, que hay cierto propósito para el que fueron creados los seres humanos, y contra el que de alguna manera van esas anormalidades.

B.M.: Como lo dice usted parece que hubiera gente, que pensara que existe algo llamado *vicios naturales.*

I.B.: Creo que sí. *Pensarían* que hay cosas como vicios naturales. Algunos vicios se considerarían vicios ordinarios, mayores o menores, a los que todos los hombres están sujetos, pero otros vicios serían monstruosos; una perversión de orden natural cuya conservación es el propósito propio de las cosas. En cierto sentido, esta es una discusión acerca del significado de las palabras; pero sería absurdo llamarla una cuestión meramente lingüística; un asunto sólo verbal.

B.M.: Hay, en el mundo moderno, una filosofía muy bien conocida; quizá la más influyente y la más ampliamente discutida de todas, que responde a todas las preguntas; le da a la gente una explicación completa del mundo, de la historia, de la vida, en general; otorga un propósito a todas las cosas y a todo mundo; tal filosofía es el marxismo. ¿Cree usted que esto la distingue de otros tipos de filosofía?

I.B.: No; no es eso, o no solamente eso. Los fundadores de los grandes sistemas metafísicos intentaron hacerlo también: Platón, Aristóteles, los estoicos, Tomás de Aquino; entre los pensadores posteriores, Hegel y Auguste Comte intentaron abarcar toda la experiencia. La diferencia es que el marxismo, tomando al movimiento como una totalidad, desea abolir la filosofía en el sentido antiguo, en favor de la ciencia de la sociedad, que es lo que sostiene ser ella misma. El marxismo sostiene ser una teoría estrictamente científica de la historia; de cómo los hombres se han desarrollado desde los primeros tiempos. Se dice que este desarrollo depende del crecimiento de la capacidad del hombre para producir bienes mate-

riales. La producción, quién controla los medios de producción, los materiales, las herramientas, los hombres, cómo se usan, qué se hace con los productos; esto determina todo lo demás, esto es, la distribución del poder; quiénes son los que tienen y quiénes los que no tienen, quién es el señor y quién el esclavo o el siervo, quién es el amo y quién el sirviente, el campesino, el operario, el carnicero, el pastelero o el fabricante de velas; de hecho, la estructura entera de una sociedad. Se sostiene que la estructura económica de una sociedad determina sus leyes, su política, su arte, sus ciencias, su perspectiva dominante. Ya sea que la gente se dé cuenta de esto o no, todo lo que los hombres hacen, piensan, imaginan o desean, se encuentra, conforme a esta tesis, obligado a reflejar los intereses de la clase dominante. Por tanto, lo primero que hay que preguntar acerca de las ideas, los valores, los ideales que, claro está, incorporan y expresan actitudes enteras, no es, por ejemplo: "son verdaderos?" o: "¿son buenos en sí mismos?", sino: "¿qué intereses promueven? ¿para qué clase económica son buenos?" La historia es un drama, en cual los protagonistas son las clases económicas enfrascadas en constantes luchas. Todas las ideas, incluyendo las doctrinas filosóficas, son armas en estas luchas. En principio, no puede haber objetividad alguna; ninguna posición por encima de la batalla que le permita a uno lograr una visión tranquila y desapasionada. El marxismo es básicamente una teoría sociológica; una doctrina acerca del desarrollo social de la humanidad; una narración del progreso que implica guerras, revoluciones y crueldades y miserias no dichas; pero es un drama con un final feliz. La verdad y la falsedad, lo correcto y lo incorrecto, la belleza y la fealdad, se encuentran determinados por los intereses de clase.

De ello se colige que la filosofía, como estudio independiente, debe diluirse en una sociología científica de las ideas; las teorías filosóficas han de considerarse y evaluarse en relación con la perspectiva (ideología) general de la que son una parte integrante, y esta perspectiva, a su vez, depende de las necesidades de la clase social que la posee. Filósofos como Kant o Russell pueden suponer que están buscando respuestas objetivas, y dándolas, de hecho, a preguntas acerca de la naturaleza de los objetos materiales, de la casualidad o del conocimiento humano; que estas respuestas, si son verdaderas, son verdaderas para todos los tiempos, y que su búsqueda es desinteresada. Pero, si así lo creen, están muy equivocados. Tales problemas surgen como productos intelectuales del estado particular de la tecnología de su tiempo, y de las relaciones de propiedad y, por tanto, sociales, que surgen de ella; tienen un papel en la lucha de clases, y ha de vérseles a la luz de esta lucha. Los problemas filosóficos pueden revelarse así como problemas, siempre, en último análisis, de cuestiones prácticas. En ocasiones, la preocupación por la teoría pura puede resultar

un mero disfraz; una forma de evadir los problemas sociales por parte de quienes no están dispuestos a encararlos y, por tanto, resulta ser una forma de coludirse para preservar el *statu quo;* una sociedad, ya sea que los filósofos se den cuenta de ello o no, está gobernada conforme a esquemas feudales o capitalistas. Una vez que uno capta este hecho cardinal, transformante, él o ella no necesita ya ser víctima de fuerzas desconocidas que en las mentes ingenuas alimentan a la superstición y al terror y, en las más refinadas, a las ilusiones religiosas, metafísicas y filosóficas. Poseemos ahora una ciencia social tan cierta, cuando menos en principio, como la física, la química o la biología, y esto permitirá al hombre organizar su vida racionalmente, a la luz de su conocimiento de la naturaleza social del hombre, y de su relación con el mundo exterior.

Tal es la vasta pretensión que sostienen los marxistas de todas las persuasiones. Consideran las filosofías del pasado como otras tantas perspectivas; las llamadas "ideologías" históricas sucesivas, que se diluyen y desaparecen con las condiciones sociales que las generaron. En este sentido, los marxistas desean dejar a un lado la filosofía y convertirla en una ciencia social, que no resuelve problemas filosóficos, sino que los disuelve en problemas de práctica (praxis) y, sobre todo, de práctica social y política, para la que los marxistas sostienen haber descubierto respuestas científicas. Para mí, ésta es la parte menos convincente de todo su programa. Yo diría que los marxistas muy bien pueden tener razón en decir que las modas de pensamiento se encuentran arraigadas en la práctica social; pero no que los problemas que surgen en el curso de la misma desaparecen con ella y, mucho menos, que ella los resuelve. La geometría acaso haya surgido de las necesidades de los primeros arquitectos, de los constructores de pirámides o de sus predecesores; la química quizá haya comenzado con la magia; pero preguntas de topología, de códigos genéticos o preguntas lógicas tales como "¿qué tipo de proposición es 'los círculos no tienen cuadratura'?" no las resuelve la práctica. Los problemas teóricos centrales sólo puede resolverlos el pensamiento racional, matemático, filosófico, legal, filológico, biológico, físico, químico, trabajando a menudo en altos niveles de abstracción, según cada caso lo exija. Sin lugar a dudas, la doctrina de la unidad de la teoría con la práctica es una gran contribución a ciertos campos del conocimiento: el de los estudios sociales, por ejemplo, y puede tener implicaciones radicales para la ética y la estética; pero no es (para decirlo en las propias palabras de Marx) un *passe-partout* respecto a todo el reino teórico, ni siquiera como método de investigación. Posiblemente, Marx, quien no escribió ninguna obra sistemática de filosofía, no sostuviese haber creado una ciencia universal, a diferencia de sus discípulos más conocidos, para quienes el marxismo, al utilizar el método universalmente aplicable, universalmente válido, del

materialismo dialéctico, es la ciencia maestra que posee la clave de todas las investigaciones humanas. Debo reconocer que no encuentro esto plausible en ninguna de las innumerables interpretaciones que, de la palabra "dialéctica", proponen los exponentes del marxismo.

B.M.: La habilidad del marxismo para atraer a muchas personas, que quizás ahora se está desvaneciendo, pero que en algún momento fue fuerte, se debió, en parte, a que ofrecía un conjunto de modelos claros y fácilmente comprensibles: un modelo de la historia y un modelo de la sociedad y, por ende, de la relación del hombre con el hombre. Ahora bien, independientemente de cuál sea la posición filosófica del marxismo, esto me lleva a una pregunta que deseo formularle: la pregunta acerca del lugar que ocupan los modelos en el pensamiento, y la importancia de que los critiquemos, lo cual es una actividad filosófica. Antes dije que una de las tareas de la filosofía y de los filósofos es elucidar conceptos; pero esa, ciertamente, es sólo una de sus tareas. Los conceptos, por así decirlo, son las unidades estructurales de nuestro pensamiento, y es obvio que en nuestro pensamiento hacemos uso no sólo de unidades estructurales, sino también de estructuras. Estas se denominan a menudo "modelos". Por ejemplo: cuando hablamos de la sociedad, algunos la considerarán como un tipo de máquina armada por los hombres para realizar ciertas tareas, máquina en la que las diversas partes móviles se conectan unas con otras de maneras determinadas. Pero otros la considerarán como una especie de organismo; algo que crece como un ser viviente, a la manera de roble al que le crece la corteza. Ahora bien, que se considere que la sociedad es un tipo de máquina, o una especie de organismo, tendrá enormes consecuencias prácticas, porque, según cuál de estos modelos sea el que domine el pensamiento, se derivarán conclusiones y actitudes significativamente distintas acerca del gobierno, de la política y de las cuestiones sociales, en general, así como acerca de la relación del individuo con la sociedad. Se tendrá, también una actitud diferente hacia el pasado y hacia las diversas formas en que puede darse el cambio.

Es cuestionable que podamos siquiera pensar sin usar modelos y, sin embargo, influyen, modelan, y, limitan nuestro pensamiento en todo tipo de formas de las que, en su gran mayoría, no estamos conscientes. Ahora bien, una de las funciones de la filosofía es revelar y criticar los modelos que suministran la estructura (a menudo) oculta de nuestros pensamientos; ¿no es así?

I.B.: Sí; me parece que es verdad. El marxismo en sí es un ejemplo muy bueno de lo que usted quiere decir. El marxismo basa sus modelos en algo parecido a una teoría de la evolución, que aplica a todo el pensamiento y a la realidad.

Desde hace mucho tiempo he pensado que la historia de la filosofía

política es, en gran parte, la historia de modelos cambiantes, y que la explicación de estos modelos es una tarea filosófica importante. Con mucha frecuencia, la mejor forma de explicar las cosas a la gente es recurrir a algún tipo de analogía, pasando de lo conocido a lo desconocido. Uno se da cuenta de que se enfrenta a preguntas desconcertantes: "¿Qué es el hombre?" "¿Qué es la naturaleza humana?" Uno podría empezar a buscar analogías. La naturaleza humana es parecida a, ¿qué? Supongamos que consideramos la zoología, de la que sabemos bastante, o la botánica, de la que también sabemos bastante. ¿Por qué no hemos de abordar de la misma suerte preguntas acerca de la naturaleza humana? Estamos en camino de establecer una ciencia general acerca de todas las criaturas en la naturaleza; una ciencia de la vida en todas sus formas o, al menos, esto se creía de manera muy extendida, en el siglo XVIII. Entonces, ¿por qué hemos de suponer que los seres humanos son diferentes? Los zoólogos han desarrollado métodos para estudiar, por ejemplo, sociedades de castores o de abejas. Condorcet declaró que con el tiempo tendríamos una ciencia del hombre construida sobre los mismos sanos principios naturalistas.

Creo que fue Whitehead quien dijo que filosofar era sólo hacer acotaciones o anotaciones a Platón, puesto que fue Platón quien formuló la mayoría de las grandes preguntas que nos han preocupado desde entonces. Quizá Russell tenía razón al acreditar, en parte, a Pitágoras. Estos filósofos griegos concibieron la matemática como paradigma del conocimiento, y pensaron, por tanto, que el universo se podía explicar correctamente sólo en términos matemáticos. La realidad era una estructura matemáticamente organizada, en la que todo encajaba precisamente como sucedía, por ejemplo, en geometría. Aristóteles prefirió un modelo biológico de desarrollo y satisfacción. Los estoicos se inclinaron por analogías físicas. La tradición judeo-cristiana usa la noción de parentesco –de la familia, de la relación de un padre hacia sus hijos y de éstos para con él y entre sí– para iluminar la relación de Dios hacia el hombre, y del hombre hacia el hombre. En el siglo XVII, la gente intentó explicar la naturaleza de la sociedad en términos de modelos legales; de ahí la idea del contrato social como el vínculo social básico. Se adopta un nuevo modelo, porque se cree que arroja nueva luz sobre algo hasta ahora oscuro. Se tiene la sensación de que el viejo modelo, por ejemplo, el modelo jerárquico de la Edad Media, en el que el orden eterno del universo se concebía como una pirámide, con Dios en la cúspide y en la base los órdenes más bajos de la creación, en el que cada criatura y cosa inanimada tenía su propia función específica asignada por Dios –y la miseria es una forma de dislocación, de confundir el lugar propio en el orden divino–, que, de hecho, esto no se adecúa a nuestra experiencia. ¿Estamos realmente convencidos

de que *hay* algo de intrínsecamente superior acerca de los reyes, de los grandes capitanes o de los señores feudales, de lo que carecerán siempre otros hombres? ¿Corresponde esto a lo que sabemos sobre la naturaleza de los hombres y de sus relaciones? ¿Qué justifica, como razonable, el orden político que aceptamos, o, en otras palabras, cuál es la respuesta a la pregunta de por qué un hombre ha de obedecer a otro? ¿Es seguro que el consenso, expresado por la noción de pacto social, es la única base válida de los arreglos sociales y políticos? Así, el nuevo modelo lo libera a uno de la opresión del viejo.

Pero después este nuevo modelo, a su vez, oscurece una verdad que el viejo modelo revelaba; la obligación funcional de los individuos y grupos (gremios, ramos, profesiones, oficios) de contribuir al bien común, al sentido de comunidad, cooperación armoniosa al servicio de metas comunes, en tanto que, opuesto a la consecución de la ventaja personal, concebida con mucha frecuencia en términos materialistas, a la que la teoría del contrato social parecía reducir los vínculos sociales, las lealtades políticas y la moralidad personal. De ahí que, a su vez, éste sea sustituido por otro modelo, también basado en una analogía con la vida orgánica de las plantas o de los animales, que libera a los hombres de su predecesor mecanicista; y a este modelo, a su vez, lo sigue otro, basado en la concepción de la creatividad artística, libre y espontánea, que inspira la visión de los hombres y de las sociedades moldeadas por conductores geniales, como son creadas las obras de arte por poetas, pintores y compositores. En ocasiones, el modelo está compuesto de varias de tales concepciones, genético-antropológica u orgánico-psicológica, y así por el estilo. ¿Qué da razón de esta sucesión de paradigmas, cada uno con su lenguaje, imágenes, ideas correspondientes, que a la vez son síntomas y factores en la transformación, no sólo de la teoría, sino de la práctica, en ocasiones en una dirección revolucionaria? Parte de la respuesta a esta cuestión cardinal, pero oscura, hay que encontrarla en que, en diversos momentos de la historia los hombres desarrollan diferentes necesidades y problemas, los cuales, en verdad, les crean preocupaciones; se tiene la impresión de que las viejas creencias ni los explican ni les dan solución; lo que la sección de la sociedad más activa, y más sensible moral y políticamente, considera más opresivo. A menudo, las causas de este proceso pueden ser económicas, aunque ésta no sea la explicación cabal, como suponen los marxistas; pero, cualesquiera que sean, el proceso, en un nivel de sacudida, se expresa a sí mismo transformando teorías e ideales éticos y políticos, en cuya médula se encuentran esos "modelos" centrales cambiantes, modelos de hombres y de sociedades, conforme a los cuales los hombres, consciente e inconscientemente, piensan y actúan.

B.M.: Parece extraordinario que muchas personas a las que les gusta

considerarse sencillas, terrenales, prácticas, rechacen el examen crítico de los modelos como una actividad no práctica. Si no se desentierran e iluminan las presuposiciones del propio pensamiento, uno permanece como simple prisionero de cualquiera que sea la ortodoxia reinante acerca del asunto en cuestión. Así, el modelo de nuestra época, o el modelo del momento, se convierte en la propia jaula, sin que uno se dé cuenta de ello.

I.B.: De acuerdo...

B.M.: En cualquier caso, ¿qué podría ser más práctico que la influencia de algunas ideas a las que ya nos hemos referido? Han tenido una influencia directa y obvia, para mencionar sólo unos ejemplos, en la Guerra de Independencia Norteamericana, en la Revolución francesa y en la Revolución rusa. Todas las religiones del mundo, y todos los gobiernos marxistas, para no mencionar otros, son ejemplos de cómo las ideas filosóficas pueden tener, y han tenido, una influencia directa y práctica en los seres humanos. Por tanto, la tesis de que las ideas filosóficas están, de alguna manera, desconectadas de la vida real, se encuentra en sí misma desvinculada de la vida real. Es totalmente irreal.

I.B.: Estoy completamente de acuerdo. Si el hombre común piensa de otra manera, esto es porque algunos filósofos han recurrido, en ocasiones, a un lenguaje innecesariamente esotérico al tratar estos asuntos. Pero, claro está, no se les debe culpar enteramente. Si a uno lo absorbe de verdad un tema, no puede evitar que también sus detalles lo absorban. Aunque los grandes filósofos siempre han hablado de una manera tal que les entendieran los hombres comunes, por lo que, al menos en una versión simplificada, entendían su esencia, los filósofos menores han tendido en ocasiones a ocuparse en exceso de las minucias del tema. En alguna ocasión, Russell dijo algo que me pareció profundamente perspicaz y creo que era algo inesperado en él: que las visiones centrales de los grandes filósofos son esencialmente simples. La elaboración no está en lo que, de manera quizá demasiado breve, he denominado sus modelos del mundo; tampoco en los patrones conforme a los cuales vieron la naturaleza y la vida de los hombres y del mundo, sino al defender estas concepciones en contra de objeciones reales o imaginarias. Allí, ciertamente, se introduce una gran cantidad de ingenio y mucho lenguaje técnico; pero esto es sólo un armamento elaborado: las máquinas de guerra en las almenas, para rechazar a cualquier posible adversario; la ciudadela misma no es compleja; el argumento, el poder lógico, son, normalmente, un material de ataque y de defensa; no una parte de la visión central misma, la cual es clara, fácilmente comprensible, comparativamente simple. Nadie que los lea atentamente podrá tener muchas dudas acerca de qué se encuentra en el núcleo de las concepciones del mundo de Platón, Agustín, Descar-

tes, Locke, Spinoza o Kant. Y esto es igualmente verdadero de la mayoría de los filósofos contemporáneos, de cualquier categoría: sus convicciones básicas rara vez suscitan grandes dudas, y les son inteligibles para los hombres comunes; no son esotéricas, o accesibles solamente para los especialistas.

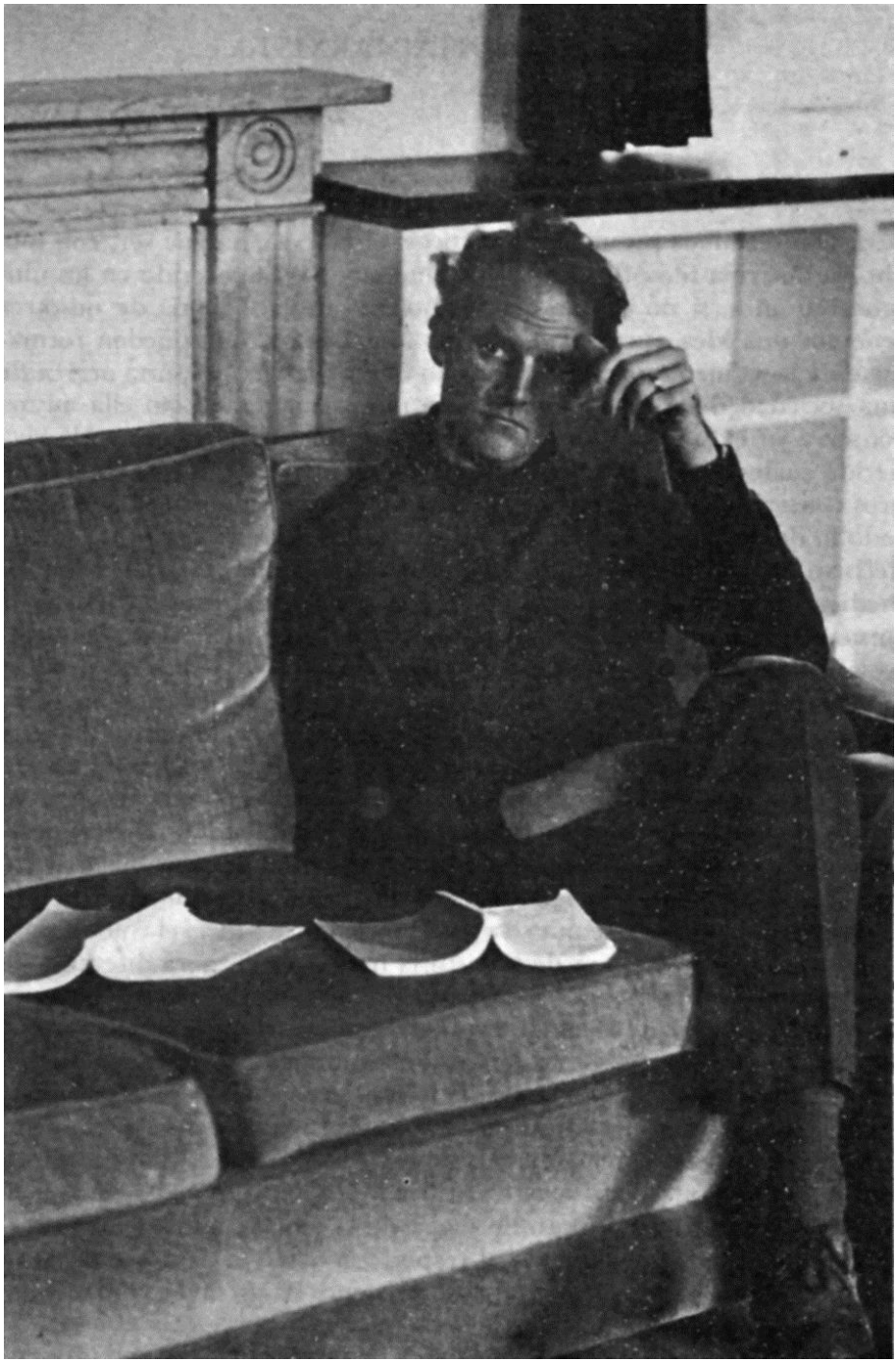
II. LA FILOSOFÍA MARXISTA

Diálogo con CHARLES TAYLOR

INTRODUCCIÓN

B.M.: En términos puramente prácticos, el marxismo debe ser, con mucho, la doctrina filosófica más influyente que haya aparecido en los últimos 150 años, si no es que más. Supongo que la mayoría de nosotros tenemos una idea aproximada de sus tesis básicas, que pueden formularse de la siguiente manera: "Todo lo que realmente importa acerca de una sociedad debe estar determinado por la manera como ella misma conserva su existencia, pues lo que la gente hace para conservarla viva decide cuáles serán sus relaciones con la naturaleza y las que sus miembros conservan entre sí, por tanto, en última instancia, sus relaciones con todo lo demás que crece sobre tales bases. Así pues, el factor realmente decisivo en cualquier tiempo, en cualquier sociedad, es cuáles son los medios de producción. Cuando éstos cambian, tiene que cambiar la forma de vida de la gente, cambiando, así, la organización de las clases sociales. También se sigue de ello que, mientras los medios de producción se encuentren en manos de una sección de la sociedad, y no en las de su totalidad, es inevitable el conflicto de intereses de clases. Por esta razón, toda la historia, hasta hoy, es la historia de las luchas de clases. Esto puede continuar hasta que la sociedad en su conjunto, se apodere de los medios de producción, aboliendo por completo, de esta manera, las clases sociales, en el sentido de Marx, instaurando la propiedad común de tales medios, y haciéndolos que funcionen para el interés común. El establecimiento de este nuevo tipo de sociedad, a saber, el comunismo, inaugurará una nueva Era de la historia humana, que será diferente en especie respecto al pasado. Pero puesto que no puede esperarse que ninguna clase gobernante abandone voluntariamente su posesión de los medios de producción, no sólo con la riqueza, sino también con el poder, el privilegio y el prestigio que la misma le confiere, probablemente la única forma como el comunismo pueda establecerse sea mediante el derrocamiento violento del sistema existente y, por lo tanto, aun cuando no sea sino por esa razón, se encuentra justificado."

Algo similar a este esbozo de mapa de la teoría marxista es, probablemente, lo único que tenemos al respecto la mayoría de nosotros. Pero hay muchas cosas más que considerar. Al menos en un nivel, el marxismo es un sistema explicativo, rico y poderoso, cuya historia intelectual es variada e interesante por derecho propio y tiene, igualmente, una influen-

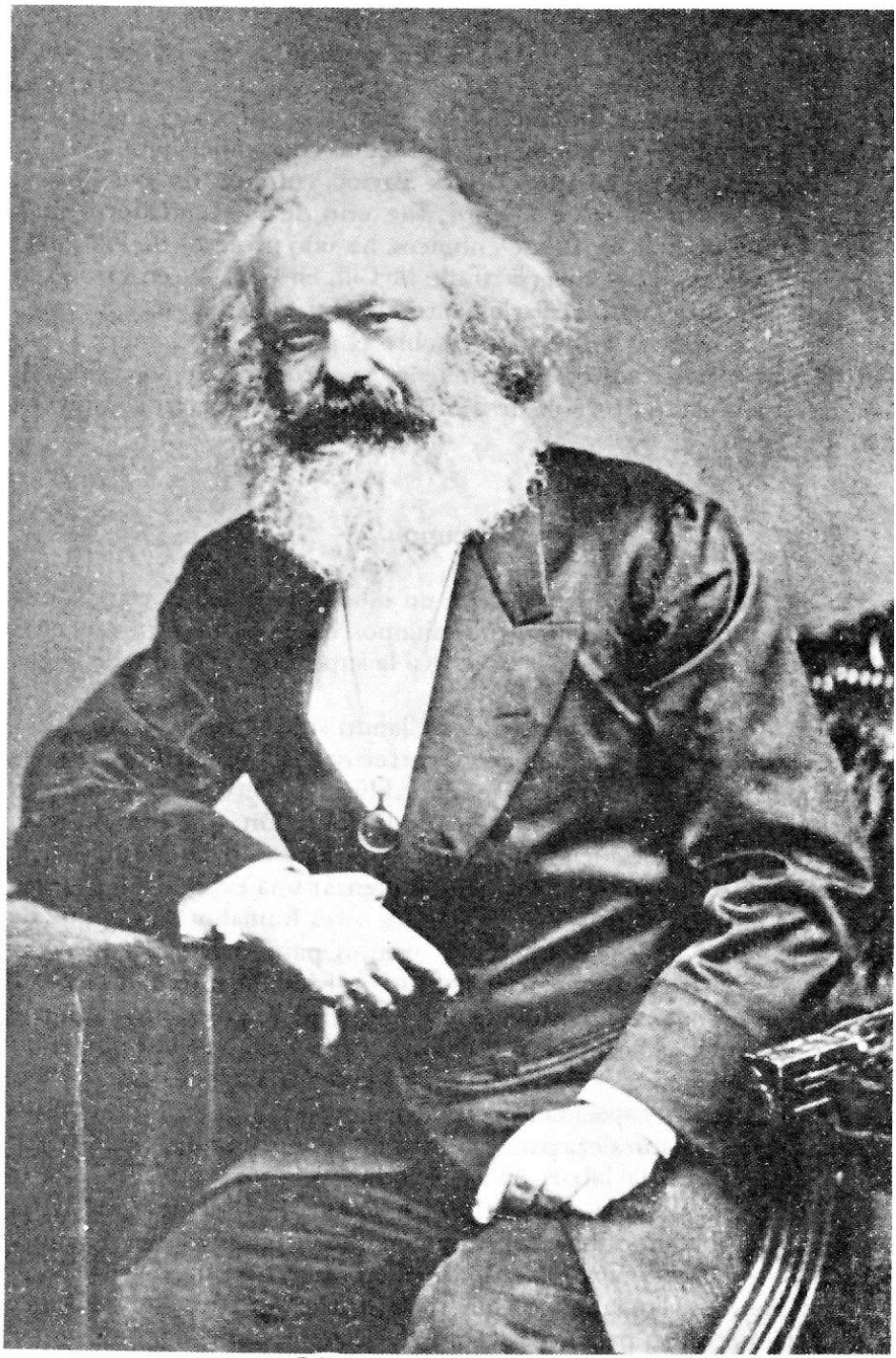


cia práctica innegable en el mundo en que vivimos. Además, las explicaciones que propone no se confinan a la historia, a la economía y a la política, sino que también tiene que ver con todos los aspectos de la vida y el pensamiento sociales. Discutiéndolo conmigo se encuentra alguien que ha tenido un interés de por vida por el tema: el canadiense Charles Taylor. Hace más de veinte años, Chuck Taylor, entonces un joven miembro del *All Souls College* de Oxford, fue uno de los fundadores de la Nueva Izquierda inglesa. Desde entonces, ha sido profesor de Filosofía y Ciencias Políticas en la Universidad de McGill, en Canadá; en varias ocasiones ha sido candidato al Parlamento Federal Canadiense, y ha publicado un libro extenso e importante sobre el principal progenitor filosófico de Marx: Hegel. Ahora, nuevamente se encuentra de regreso en *All Souls*, esta vez como profesor de Teoría Política y Social, en la Universidad de Oxford.

Discusión

B.M.: He lanzado esta discusión con un esbozo de la teoría económica y política marxista; lo que ahora necesitamos hacer es adentrarnos en la filosofía que, por así decirlo, lleva esto a la superficie. ¿Por dónde le gustaría empezar?

C.T.: Me gustaría empezar desarrollando su minúsculo esbozo de la doctrina de Marx. Es absolutamente correcto, hasta donde llega. Da una buena idea del marxismo como teoría explicativa. Pero también hay otro aspecto del marxismo como filosofía de la liberación, que creo da razón de la inmensa importancia de la teoría y la agitación que la misma ha generado en el último siglo. Se puede comenzar una explicación de esto a partir del mismo punto; y éste es que los seres humanos son lo que debido a la forma como producen los medios para vivir y producen los medios para vivir como una sociedad; no individualmente. Por tanto, de cierta forma, podemos considerar al hombre igual que a otros animales gregarios, como las hormigas o las abejas. Pero Marx sostiene que lo que distingue a los hombres de las hormigas y de las abejas es que los seres humanos tienen la capacidad de reflexionar acerca de la forma en que trabajan sobre la naturaleza para producir los medios de vida, y modificarla. En otras palabras, la labor, en el sentido humano, conforme a la tesis de Marx, incorpora esta idea de reflexión; y esto quiere decir que los hombres pueden cambiar la forma en que interactúan con la naturaleza. Los hombres, por así decirlo, pueden operar en un nivel más elevado, y modificar la manera en que transforman la naturaleza para obtener lo que necesitan para vivir. Esto significa que, con el tiempo, adquie-



Karl Marx en 1870.

ren un mayor control sobre la naturaleza. Así pues a diferencia de las otras especies animales, al hombre no se le conserva en una pauta monótona de interacción con la naturaleza. Al controlar en un grado cada vez mayor a la naturaleza, se puede decir, en un sentido muy comprensible, que aumenta su libertad. Los hombres, con su mayor comprensión de la naturaleza, con su mayor tecnología y su capacidad de reorganizar la vida social, se hacen más capaces de controlar la forma en que viven en el mundo, y la forma de éste.

B.M.: Para comprender bien esta tesis, es esencial considerar que su punto principal de referencia es el hombre en su estado más primitivo; en la etapa en la que está virtualmente surgiendo del reino animal, y aún se encuentra esclavizado por la naturaleza.

C.T.: Exactamente. Para esto, Marx usa el término "el reino de la necesidad".

B.M.: Y, entonces, todo el proceso histórico se ve como un proceso de autoliberación de ese esclavizamiento ante la naturaleza. Dicho al revés, el mismo proceso puede denominarse la conquista de la naturaleza; cada vez estamos dominando más nuestro entorno material.

C.T.: Sí. Pero lo que hace del marxismo una teoría tan rica del hombre en la historia es que también incorpora otra noción de liberación: es la liberación que el hombre logra no sólo al controlar la naturaleza, sino al dominar este mismo poder controlador, llegando, así, a gozarlo por sí mismo. Marx vio al hombre como un ser esencialmente capaz de transformar la naturaleza, y esto no sólo significa que esta actividad es como los hombres encuentran los medios de vida, sino también, que ejercer tal capacidad de transformación es una satisfacción humana; quizá la satisfacción humana más importante. La especie humana plenamente desarrollada gozaría el ejercicio de sus propios poderes, así como gozaría sus frutos. Sus poderes tendrían, para ella, interés intrínseco e instrumental. Pero llegar a este punto de satisfacción requiere una liberación, pues a medida que los hombres se desarrollan en la historia, sus prodigiosos poderes llegan a escapar de su control. Marx creía que la lucha de clases y la alienación eran una necesidad trágica. Tal necesidad surge de que, al superar los hombres las primeras formas sociales indigentes, tenían que aceptar una división del trabajo y, al mismo tiempo, que imponerse una disciplina rígida, únicamente mediante la cual podían generar los excedentes necesarios para progresar. Esto quería decir que la sociedad tenía que dividirse en dos clases: la de los dominadores, y la de los dominados.

Pero, para Marx, el hecho fundamental acerca del hombre, como dominador de la naturaleza, es que ejerce este poder como un ser social. El poder reside en las sociedades como totalidades, porque es mediante la labor *social* como los hombres están cambiando el mundo y, por tanto,

a sí mismos. De esta tesis se desprende que una sociedad dividida en clases no puede ejercer control consciente sobre el creciente poder de dominar a la naturaleza. Más bien, cada clase está condicionada por su posición en la totalidad, y ni entiende ni controla todo el proceso. Ni siquiera las clases dominantes llegan a entender plenamente lo que están haciendo y, sin saberlo, cavan sus propias tumbas. La consecuencia es que, cuando llegamos al desarrollo total del poder humano sobre la naturaleza, como lo vemos en el capitalismo maduro, este poder aterrador resulta no estar bajo el control de nadie. Más bien, su ejercicio sigue leyes ciegas de acumulación sin fin, que inexorablemente obedece la sociedad capitalista, aunque el costo social para sus miembros sea terrible. Nadie desea el proceso global de la sociedad capitalista. Más bien, controla las vidas de todos los individuos que la conforman. Esta es la paradoja para la que, en sus obras tempranas, Marx usaba el término "alienación". En el momento mismo en que los hombres han desarrollado este potencial inmenso para controlar sus vidas y hacer de sí mismos lo que deseen, este poder, por así decirlo les es arrebatado de las manos por sus propias divisiones internas. Esta es la paradoja que abolirá la Revolución proletaria, trayendo todo el potencial del capitalismo bajo control colectivo, eliminando la propiedad privada de los medios de producción. Pero esta recuperación del control puede sólo suceder en el ápice de la historia, cuando se haya generado la plusvalía y se hayan acumulado los medios para llevar una vida más plena.

B.M.: ¿Por qué se cree que, en ese punto, un acto casi mágico de revolución va a corregir todo lo que hasta entonces había sido erróneo?

C.T.: La teoría es que hay una inclinación en la naturaleza humana (por así decirlo) hacia el control, en última instancia, libre y, por tanto, colectivo, de nuestro destino. Puede usted ver que esta inclinación la ha frustrado el hecho de que en la historia previa no era posible dar los primeros pasos sin pagar el costo terrible de una sociedad dividida en clases. *Era necesario* dividirla en dominadores y dominados; en amos y sirvientes. Y sólo cuando esto ya no es necesario puede surgir una clase capaz de hacer la revolución, dispuesta a hacerla; una revolución que, por primera vez, no producirá simplemente otra clase dominante, sino que eliminará por completo la dominación.

B.M.: Conforme a la tesis de Marx, la clave de todo este proceso es la división del trabajo, ¿no es así? Supone usted que para que las sociedades humanas superen la etapa más primitiva, se tiene que tener especialización en el trabajo; pero una vez que se tiene la especialización, el individuo ya no produce todo lo necesario para su propia subsistencia; depende de otros, y se reúne con otros en determinadas agrupaciones, se convierte, por así decirlo, en un instrumento de la producción. Esto re-

dunda en algo que usted acaba de mencionar: la alienación. Pero todas estas cosas surgen de la división del trabajo.

C.T.: Sí. Todos somos simplemente fragmentos del proceso social, y ninguno de nosotros puede realmente comprenderlo o controlarlo totalmente. Claro está que de esto se sigue que, cuando tenemos una revolución en la que recuperamos el control común, entonces, se supera la división del trabajo. Un tema muy importante en Marx es que se superará esta división, cuando menos entre trabajadores manuales y trabajadores intelectuales. Pero aquí es donde llegamos a la más fuerte teoría de la liberación. Cuando, una vez más, hemos recuperado el control común, esta necesidad humana tan básica, la de encontrar satisfacción en la acción transformadora misma, se logrará al fin. Fácilmente podríamos considerar los cambios de las primeras etapas de la historia motivados simplemente por la necesidad de producir los medios de vida; por la terrible necesidad de seguir vivos. Pero, al final del proceso, las capacidades que se han desarrollado en este proceso de enfrentarse a la necesidad, se convierten en capacidades que los hombres desean ejercer, por sí mismas. Y esta es la segunda y más fuerte noción de liberación en Marx: no sólo liberarnos del yugo de la naturaleza, sino, también, llegar a expresar nuestra propia humanidad en el proceso. El poder humano de controlar la naturaleza tiene una dimensión expresiva, y no sólo instrumental. Y es esta dimensión de autorrealización la que frustra completamente la sociedad de clases. En otras palabras: lo que Marx está constantemente diciendo en sus obras, tanto en las tempranas como en las tardías, es que por ejemplo, bajo el capitalismo, tenemos una sociedad que, a lo más, produce, a fin de conservar vivos a los hombres. La producción es simplemente un medio de conservarse vivos en tanto que el hombre, como animal trabajador, debe ser capaz de expresarse a sí mismo, en su labor, como ser humano. Se tiene casi la visión del hombre, del hombre social, como una especie de artista, que se expresa a sí mismo en una sociedad que ha superado la alienación.

B.M.: La visión de la sociedad por alcanzarse: el comunismo, es en gran medida la visión de una sociedad no sólo sin alienación, sino sin divisiones internas, de ninguna clase.

C.T.: Exactamente. Y la superación de la alienación significa que todas las capacidades que los seres humanos tienen para controlar sus vidas, se ponen al servicio de sus anhelos y de sus aspiraciones expresivas.

B.M.: ¿Cuáles diría usted que son los méritos principales de esta filosofía; las cosas que, o bien hemos aprendido, o debemos aprender de ella?

C.T.: Yo diría que, de los dos aspectos que hemos mencionado: la teoría explicativa, y luego, la más rica teoría de la liberación, la teoría explicativa se ha convertido, con mucho, en parte de nuestra forma común de

pensar. Nos ha dado una interpretación de la historia en términos de formas y de relaciones de producción que, en alguna medida, todos hemos asimilado. Cuando se pasa a la teoría de la liberación, esta es una cuestión mucho más compleja y controvertida. Nos ha dado, sin duda, intuiciones más interesantes del desarrollo del hombre moderno; por ejemplo, acerca de la primordial importancia que tiene la libertad dentro de esta civilización moderna; la forma en que la gente la anhela, y lucha por ella. Al mismo tiempo, la teoría de la liberación ha sido la fuente de uno de los mayores problemas en el interior del marxismo, porque éste, y la teoría explicativa, no siempre encajan adecuadamente.

B.M.: ¿Podría usted aclararnos esto?

C.T.: Sí; se puede esclarecer mediante un ejemplo. Si desea usted considerar el marxismo simplemente como una teoría científica, en el sentido newtoniano, que hace por el desarrollo de la historia lo que Newton hizo por los planetas, entonces obtiene una visión de la inexorable ley que en todo tiempo gobierna a los seres humanos, así como las leyes de Newton acerca de los planetas gobiernan los movimientos de los planetas, en cualquier tiempo. Pero entonces, lo que desaparece es la teoría de la liberación del marxismo, que requiere que en tanto hacemos la revolución, para pasar del capitalismo al comunismo, recuperemos el control sobre ciertas facetas de nuestras vidas que, previamente, bajo el capitalismo, estaban, sin duda, bajo el control inexorable de la ley. Aquí la idea básica es que en un punto de la historia algunas cosas están controladas por la ley, y que se recuperan, en un momento posterior, para la libertad. Ésta es una idea que difícilmente se adecúa a cualquier modelo de la ciencia newtoniana.

B.M.: Por tanto, lo que Marx está sugiriendo es que hasta cierto momento de la historia, a saber, hasta la Revolución comunista, todos los sucesos históricos están sujetos a las leyes que tienen el carácter de leyes científicas, pero luego, súbitamente, hay un rompimiento, tras el cual el hombre se hace libre, y no se encuentra ya gobernado por leyes científicas.

C.T.: Excepto que la teoría de la liberación no sería tan burda. Sería, más bien, de este tipo: a medida que las diferentes sociedades se suceden unas a otras en la historia; feudalismo, capitalismo, y así sucesivamente, se dan muy diversos tipos de leyes que gobiernan a los hombres y a las instituciones, de tal manera que, cosas que en algún período se encuentran bajo control, dejan de estarlo en otros períodos, y viceversa. Y mediante el comunismo llegamos a una sociedad que incorpora un grado de control sin precedente. La idea es que habría diferencias cualitativas importantes entre las leyes que se aplican en la sociedad antigua, en la sociedad feudal y en la sociedad comunista. Sin embargo, en contra de esto, hay que recordar cómo fue considerado el marxismo en el período victo-

riano tardío; en la época de Darwin; se podría decir, la época del cientificismo. En esa época, se entendió que el marxismo ofrecía un conjunto inexorable de leyes. Ahora bien, dentro del mismo marxismo, estos dos aspectos de la teoría han seguido en pugna. Como movimiento político no puede abandonar ninguno, porque su fibra política depende de conservar ambos aspectos. Debe sostener la teoría de la liberación, pues ésta es la base del futuro mesiánico que se abre al hombre; y tiene que seguir postulando la pretensión de que es una ciencia, porque esto lo señala como algo quintaesencialmente moderno, que ha superado la superstición, y que tiene un fundamento realmente sólido. Pero los teóricos marxistas recientes, de una manera o de otra, se han sentido muy incómodos con esto, y han tomado caminos diferentes. Incluso hay una escuela, muy popular hoy día, que ha decidido echar por la barda casi toda la teoría de la liberación.

B.M.: Muchas personas que sigan esta discusión se asombrarán por el énfasis que pone usted en que el marxismo es una teoría de la liberación, puesto que al gobierno marxista se le asocia exclusivamente con el totalitarismo. Aunque ciertos movimientos que se autodenominan marxistas han llegado al poder en muchos países, y de hecho, en continentes enteros con profundas diferencias, en circunstancias y tiempos sumamente distintos a lo largo de un período de varios decenios, todos ellos, sin excepción, han terminado siendo dictaduras burocráticas. Ante este hecho histórico, ¿cómo puede seriamente considerarse la ideología de estas sociedades como una teoría de la liberación?

C.T: Es una paradoja cruel, pero creo que en gran medida explica por qué la Unión Soviética es un país tan totalitario. Si sólo fuera una autocracia, como lo fue su antecesor, el zarismo, no necesitaría interferir con la vida de las personas, controlarla y configurarla, tanto como intenta hacerlo. Pero, al ser un régimen basado en la ideología de la liberación, tiene que asegurar que todo el mundo, no sólo la obedezca, sino que le agrade, y que crea en ella. Cualquier expresión, expresión seria, de que la gente no le agrade; que la encuentre espiritualmente vacía, tiene que ser aplastada. Llegados al límite, hay incluso que aislar a la gente en manicomios, porque se tiene que creer que tales personas deben de estar locas, para considerar tal sistema espiritualmente vacío. Incidentalmente, también porque tiene estas tremendas pretensiones –porque, como dijimos anteriormente, el hombre aparece como un artista en la teoría de la liberación marxista– de que, para los movimientos marxistas, lo que los artistas dicen, sostienen, creen, expresan, reviste una importancia primordial. Pues, según esta teoría, en una sociedad comunista, los artistas deberían estar expresando y celebrando a la sociedad; cuando resulta que no lo hacen, esto es intolerable, y tiene que suprimirse.

B.M.: No deseo enfrascarme en una discusión acerca de la Unión Soviética, por atractiva que pudiera resultar; quiero limitarme a examinar la filosofía marxista. Entonces, en un nivel puramente teórico, lancemos una mirada serena a los defectos de la teoría. Ciertamente, uno de ellos es que postula, con la consecución del comunismo, una sociedad dentro de la cual no habrá ningún conflicto importante. Ahora bien, me parece que, incluso teóricamente, esto es inalcanzable. Donde quiera que haya dos personas actuando conjuntamente, habrá intereses, así como opiniones, en conflicto, y el problema central de la política casi puede resumirse en la pregunta "¿Cómo se resuelven tales conflictos, si no es mediante la fuerza bruta; mediante la ley de la selva?" De esto, primariamente, trata la política. Además, ahora nos damos cuenta, más de lo que la gente lo advirtió en el siglo XIX, de que los recursos materiales del mundo son cruelmente finitos; de tal manera que en cualquier clase de sociedad, las disputas acerca de cómo han de usarse serán, necesariamente, enconadas. Por tanto, en cualquier sociedad imaginable habrá graves conflictos; algunos de ellos, sin duda, apasionados y vehementes, y el marxismo no nos proporciona ninguna forma de resolverlos, porque niega que en *su* forma de sociedad pueda haber conflicto alguno. ¿Puedo añadir algo más? Aquí precisamente esto se relaciona con lo que usted estaba diciendo hace un momento acerca de por qué los regímenes marxistas son tan malos respecto de la libertad. Precisamente porque no reconoce la posibilidad de conflictos graves en su tipo de sociedad, el marxismo no tiene nada que decir sobre qué hacer cuando el individuo entre en conflicto con el resto de la sociedad, o cuando las minorías entren en conflicto con las mayorías.

C.T.: Creo que está usted siendo un poco injusto, en el sentido de que un marxista replicaría que sí prevé el sistema ciertos tipos de conflictos. Pero, básicamente, los marxistas piensan que los conflictos realmente profundos; los que hacen que las personas luchen unas en contra de otras, se fundan en la explotación económica, y desaparecerán. Así pues, concuerdo con su observación básica que se desprende de esto: los marxistas no tienen recursos, intelectuales ni de otra índole, para enfrentarse al conflicto en su propio tipo de sociedad. Al contrario; se tiene la sensación de que, si se comienza a conceder eso, se estarán rebasando los límites del marxismo.

B.M.: Creo que en una teoría política esta es una falla que la invalida; que, ciertamente, la descalifica; pero pasemos a otro punto. ¿Cuál ve usted como otro defecto importante de la teoría marxista?

C.T.: Hay algo que debimos mencionar al hablar de la Unión Soviética. Y es que todo esto sucedió en un país *como* la Unión Soviética, y no en un país occidental avanzado; pues la teoría de Marx postulaba, preci-

samente, que el comunismo debía surgir en las sociedades industriales más avanzadas. Por una parte, esto significa que puede sostenerse que lo que está sucediendo en la Unión Soviética no está poniendo a prueba al marxismo; pero, por otra parte, también quiere decir que la más importante objeción intelectual que se formula al marxismo, es: ¿Por qué no sucedió en Inglaterra, o en Alemania? Esto indica una de las mayores fallas de la teoría y, también, una de las mayores áreas de discusión continua entre los marxistas.

B.M.: ¿Estaría usted de acuerdo conmigo en que el marxismo es también muy limitado en el siguiente sentido? Las grandes filosofías del mundo, las mayores ideologías y las mayores religiones son, simultáneamente, explicativas en tres niveles diferentes: el individual, el social y el cósmico. Y, en cada uno de estos niveles, hay que tratar con problemas filosóficos clásicos y fundamentales. Por ejemplo: en el nivel del individuo humano, tenemos el problema del yo; la dicotomía mente-cuerpo; todos los problemas epistemológicos de la cognición; preguntas acerca del sentido moral, de la conciencia, de la existencia o inexistencia del alma; preguntas acerca de la muerte y de la posibilidad de sobrevivir después de la muerte. En el nivel social, tenemos los problemas filosóficos que surgen de las relaciones personales y sociales, lo que quiere decir que se refieren a la mayoría de las cuestiones morales, y a todas las cuestiones políticas, económicas, culturales e históricas; todas las preguntas filosóficas que tienen que ver con el lenguaje, con las leyes y con todas las demás instituciones humanas. Y, en el nivel cósmico, tenemos las preguntas filosóficas que se refieren al mundo natural; no sólo las básicas acerca del tiempo, el espacio, la causalidad y la existencia de objetos materiales, sino, virtualmente, todas las que plantean la física, la química y la biología. Ahora bien, los sistemas teóricos realmente admirables tienen explicaciones ricas en cada uno de estos tres niveles. El marxismo, no. El marxismo pasa por alto casi totalmente dos de ellos; no tiene casi nada que decir acerca del cosmos, y casi nada acerca del individuo. Funciona, casi exclusivamente, en el nivel intermedio de la existencia social y de las preguntas sociales. Lo cual significa que, aun si fuese plenamente correcto todo lo que tiene que decir, y claramente no es así, sería un sistema de pensamiento empobrecido conforme a las más elevadas pautas, y quienquiera que fuese marxista tendría aún que suplementar masivamente su perspectiva de fuentes no marxistas, o bien dejar de plantearse la mayoría de las preguntas filosóficas interesantes.

C.T.: No estoy seguro de si concuerdo con usted en que el marxismo no tiene nada que decir acerca del cosmos; temo que, en algunos casos, tenga demasiado que decir del cosmos. Consideremos el desarrollo propuesto por Engels, que tenemos ahora en la Unión Soviética, de la

dialéctica de la naturaleza. Creo que, filosóficamente, esto es absurdo. Realmente sería mejor que el marxismo nada tuviese que decir acerca del cosmos natural. Creo que una crítica suya mucho más profunda sería que nada tiene que decir acerca del nivel personal, y me pregunto si esto es totalmente verdadero. Es verdad, hasta el registro histórico actual; los marxistas no han dicho mucho al respecto. Pero no sé hasta dónde esto sea un accidente histórico. Al marxismo lo han tomado movimientos políticos importantes que tenían otras preocupaciones, y que han deseado, ciertamente, suprimir algunas tesis acerca del individuo. Pero cuando usted ve los amplios recursos del marxismo como teoría de la liberación, ve el tipo de teoría del arte que podría surgir de él. Es posible concebir otro desarrollo de nuestra cultura; puede imaginar que está sucediendo, en el que podría explorarse realmente este aspecto del marxismo; se le podría dar el tipo de exploración y de desarrollo que han seguido la economía o la teoría del desarrollo marxista. Tenemos apenas unos cuantos indicios de esto en los estetas marxistas. Claro está que de ahí podría surgir una cuestión última, acerca del individuo, del individuo solitario, que a menudo se enfrenta solo a los aspectos más dramáticos e importantes de su vida, sobre si el marxismo podrá jamás entender adecuadamente esta dimensión de la vida. Pero es una cuestión de la que, *a priori,* no sabemos la respuesta, porque este es un lado muy poco desarrollado del marxismo. Sería muy interesante y estimulante si hubiese un giro tal, en nuestra vida cultural, que los pensadores marxistas, en vez de estar exclusivamente dedicados a ver teorías de por qué la revolución no se llevó a cabo, o de por qué se llevará a cabo mañana, o teorías acerca del Estado y demás (en las que parece, en ocasiones, que se está introduciendo una curva descendente), pudiesen enfocar su atención en la teoría del arte, de la experiencia estética humana, y la experiencia moral, marxistas. Ha habido algunos brotes que realmente nunca se han continuado, pero que podrían convertirse en algo interesante.

B.M.: ¿Es la aceptación, de hecho, el apoyo de la violencia por parte del marxismo, algo que usted quitaría de la teoría marxista?

C.T.: No; la teoría no se puede rechazar porque apoye la violencia en cuanto tal, pues hay muy pocas teorías, con excepción de las claramente pacifistas, que no apoyen la violencia, en algunas circunstancias. Aun los grandes teóricos del liberalismo, como Locke, apoyan la revolución en ciertas circunstancias. Pero creo que hay algo en lo que usted sugiere de que la creencia misma de que se puede alcanzar un tipo de sociedad sin conflictos, después de la revolución, le da a uno licencia para destruir y socavar lo que ahora existe, y hacerlo incluso violentamente, en tanto que lo que va a surgir de esto es un reino de armonía sin conflictos. Sin duda, la certeza con que los marxistas creen esto apuntala la facilidad con

la que aceptan la idea de que un sistema capitalista se ha de destruir violentamente. Se podría decir que es un rasgo de su esperanza mesiánica.

B.M.: Pero, con demasiada facilidad, tanto en los individuos, como en los grupos, se convierte en un supuesto que es perfectamente correcto que *ellos* (no cualesquiera otros) usen la violencia para alcanzar sus metas, cualesquiera que sean éstas.

C.T.: Bien, esto, claro está, se sigue de la teoría; porque si la teoría es correcta, están del lado correcto. En un sentido, el marxismo es una teoría perpetua de la guerra justa, aplicada a la política.

B.M.: Pero, ¿cuál es exactamente el *status* de esta teoría, y ahora me refiero a la teoría, en su totalidad? Claro está que sostiene ser científica. En los propios escritos de Marx esta pretensión se reitera una y otra vez. Supongo que lo que realmente quería decir con esto es que, mientras que otros socialistas habían estado, o bien mendigando visiones de una sociedad ideal, o emitiendo demandas morales, él no hacía ninguna de estas cosas; lo que estaba haciendo, o intentando hacer, era examinar el proceso que realmente funcionaba en la sociedad, y ver adónde podía conducir. Pero aun cuando de manera tan constante sostuvo tener un enfoque científico, asombra la cantidad casi temeraria de profecía contenida en esta teoría. Todas esas afirmaciones y aseveraciones acerca del futuro no parecen muy científicas, cuando se les examina de cerca.

C.T.: Sí; Marx fue muy cuidadoso acerca de lo que sostuvo sobre el futuro, con algún detalle. Se cubrió mucho acerca del futuro, de la naturaleza de la sociedad comunista, de lo que sucedería. Su gran afirmación se refiere a la caída del capitalismo. Esta es una gran afirmación acerca del futuro que aún no ha sido avalada por los hechos. Pero tenemos también que recordar que la palabra alemana, *Wissenschaft,* que normalmente se traduce como "ciencia", tiene un sentido mucho más amplio. La gente, en alemán, habla tranquilamente de la "ciencia" histórica, así como también de la ciencia de la física. La palabra se aplica a cualquier forma de búsqueda intelectual disciplinada del conocimiento. Sin embargo, sin duda creo que es verdad que, a medida que Marx evolucionó, llegó a ver que la firmeza y el rigor de su "ciencia del Capital" cuadraban absolutamente con las de la física. Y simplemente esta tesis no puede sostenerse. En principio, no creo que pueda sostenerse para *ninguna* teoría que pretenda tratar con seres humanos, con sus motivaciones, su manera de desarrollo, su sociedad. No puede haber esas clases de rigor, de exactitud, de verificación.

B.M.: Dejando de lado la observación de usted acerca de la palabra alemana *Wissenschaft,* debemos añadir, para ser justos con Marx, que en los cien años que han pasado desde que él escribió, la noción de lo que

constituye una ciencia ha cambiado radicalmente. Un hombre bien informado, a mediados del siglo XIX, daba por supuesto que el conocimiento científico era un tipo de conocimiento especialmente seguro, cierto e infalible y, por tanto, inmutable, en tanto que, ahora, se ha abandonado esta posición, y nos damos cuenta de que la ciencia es falible y, por tanto, transformable. Estoy seguro de que Marx mismo habría adoptado una posición muy diferente sobre este aspecto de la cuestión y, por tanto, acerca del *status* de su propia teoría, si aún viviese.

C.T.: Sí; tendría modelos diferentes. Fue una creencia general de las postrimerías del siglo XIX que Darwin había limpiado el área de la evolución, así como la física había limpiado el mundo inanimado; y ahora, finalmente, Marx, por así decirlo, estaba limpiando el área de la historia social humana.

B.M.: Un paralelo que una gran cantidad de personas ha trazado es entre el marxismo y religión. Me gustaría oír sus comentarios al respecto. De manera muy obvia, el marxismo ha tenido sus libros y sus profetas sagrados; sus sectas, cismas y excomuniones; sus persecuciones e inquisiciones, sus mártires; y, lo más importante de todo, en términos morales, sus millones de herejes destrozados. Incluso la forma en que se ha extendido, se asemeja a la de una religión. Hace cien años, Marx era un intelectual relativamente oscuro, refugiado en Londres, y viviendo de la caridad de sus amigos; sin embargo, a menos de setenta años de su muerte, un tercio de toda la raza humana se encontraba viviendo bajo regímenes que de hecho se denominaban con su nombre; se autodenominaban "marxistas". Este es un fenómeno verdaderamente asombroso, y los únicos paralelos en los que puedo pensar respecto a él son la forma en que se han extendido el cristianismo o el islamismo.

C.T.: Sin duda, el marxismo ortodoxo establecido, en la Unión Soviética o en China, se asemeja a una religión establecida, en los aspectos que usted ha mencionado, particularmente en su ortodoxia impuesta y, realmente, en la peor dimensión de una ortodoxia impuesta. Cuando nos volvemos al mismo Marx y a sus escritos, y buscamos allí el elemento religioso, creo que encontramos algo que es el núcleo de todo esto, a la par con la perspectiva científica, y es que el marxismo se encuentra obviamente relacionado con la tradición mesiánica; la tradición de los movimientos milenaristas europeos. La tradición comienza con los movimientos de la Edad Media que prevén la venida del nuevo orden, del nuevo mundo; se derrumba en la época de la Reforma. De alguna manera se encuentra presente en las facciones extremistas de la Revolución francesa, que tienen la misma idea de un nuevo comienzo; como usted sabe, en 1791 comenzaron, de hecho, un nuevo calendario con *L'An un* (El año uno). Y éste es un rasgo muy importante que se introdujo en el

marxismo a través de las obras de Hegel; particularmente la idea de que habría un período de lucha máxima, de sufrimiento máximo; una gran contienda final, que precedería justamente a una nueva época de armonía, de paz y de satisfacción. Esto no es necesariamente incompatible con la ciencia. Si sucediese que la visión de Marx de la historia humana fuese correcta, resultaría, entonces, que los movimientos mesiánicos habrían sido excepcionalmente prescientes, así como ciertos mitos, por así decirlo, pueden considerarse precursores de teorías atómicas. Pero, correcta o incorrecta, no hay duda de que esto ha sido parte del muy potente atractivo de la teoría. Sin embargo, esto aún está muy lejos de lo que usted señalaba: los elementos de una religión establecida con juicios de herejía el "santo oficio" y todos los atavíos que han crecido donde las sociedades marxistas se han establecido oficialmente.

B.M.: Entonces, está usted de acuerdo en que en todos estos aspectos, existe un asombroso paralelo con la religión.

C.T.: ¡Oh, sí!, sin duda.

B.M.: En vista de todo lo que está equivocado en la teoría marxista, ¿cómo explicar el fascinante atractivo que ha tenido para enormes cantidades de personas?

C.T.: Creo que algo de esto lo podemos entender si volvemos a considerar los dos lados del marxismo, y vemos cómo éste los combina. Algunas de las más atractivas teorías de la historia han sido teorías que combinan dos valores que la gente desea combinar, y que no puede combinar fácilmente en la vida. Ahora bien, la pretensión de ser una ciencia, de ser algo que pertenece, en gran medida a los tiempos modernos, que ha eliminado toda la superstición de los viejos tiempos y que, sin embargo, y al mismo tiempo, responde a ese deseo profundo por una nueva época, por una nueva era de libertad, de satisfacción; la pretensión de que estas dos cosas pueden ir juntas, ha ejercido una atracción muy poderosa. Su atractivo ha recorrido una enorme escala, que va desde los intelectuales semidesilusionados de las sociedades occidentales (para los que el marxismo es, con mucho, una orientación privada hacia la vida intelectual), hasta las poblaciones del Tercer Mundo, entre las que ha habido un rápido quebrantamiento de un conjunto de tradiciones establecidas, y algo nuevo ha tenido que tomar su lugar; alguna nueva representación global; la que, si es posible, ofrezca un futuro, y que puede pretender ser moderna. Acaso al marxismo lo eclipsen, en esta segunda función, otras ideologías, como en parte ya está sucediendo con el nacionalismo. O podemos encontrar una cantidad de híbridos que están surgiendo en diferentes sociedades del mundo; ideologías oficiales que han tomado algo del marxismo, y lo han mezclado con otros elementos, especialmente elementos nacionalistas, y así tenemos, por ejemplo, socialismo africano o

socialismo árabe, los que algo deben al marxismo, pero que intentan hacerlo parte de una mezcla más amplia. En todos estos casos se puede ver un intento por lograr lo mismo: esto es, una visión global que salve la tradición de la que viene el pueblo y que, sin embargo, de alguna manera pueda sostenerse que es algo radicalmente nuevo; un nuevo principio, quintaesencialmente moderno, fundado en la institución más sólida de la civilización moderna; a saber, la ciencia.

B.M.: Antes de concluir nuestra discusión, debemos enfrentarnos a la pregunta, de la que parece que yo lo desvié anteriormente, que será de mayor interés para la mayoría de la gente. ¿Cuál es la relación de la teoría marxista con las sociedades comunistas actuales? Parece que acerca de esta relación hay dos escuelas básicas de pensamiento. Una dice que las sociedades como la Unión Soviética son una perversión de la teoría marxista, donde la teoría se ha distorsionado. Pero hay otra escuela que dice: no; este resultado estuvo siempre implícito en la teoría. Un punto interesante es que esta segunda tesis siempre la sostuvo gran cantidad de revolucionarios del ala izquierda. Por ejemplo, los primeros anarquistas, Proudhon y Bakunin, siempre profetizaron, firmemente, que si las teorías de Marx se ponían en práctica, éstas conducirían a un despotismo. Posteriormente, tenemos a Rosa Luxemburgo, la guía revolucionaria de los socialistas alemanes durante la primera Guerra Mundial, que afirmaba que si las tesis de Lenin se aplicaban, éstas tendrían como resultado un Estado policiaco. ¿Con cuál de las dos escuelas simpatiza usted más?

C.T.: Rosa Luxemburgo criticó las tesis de Lenin, y no las de Marx, y creo que, en gran medida, tuvo razón. Claro está que, si consideramos a cualquier teórico cuyas teorías nunca se hayan puesto en práctica durante su vida, podemos encontrar muchas cosas que, con uno u otro añadido, pueden conducir a casi cualquier resultado. Piense usted en el pasatiempo académico que la gente juega con Rousseau. ¿Es totalitario? ¿Es liberal? Sin embargo, no hay duda de la tesis de Marx, de que lo que debe seguirse de una revolución, se refiere a una sociedad democrática, que se dirija a sí misma. Esto se ve por sus observaciones de asentimiento hacia la Comuna de París de 1871, que, con su revocación de delegados y demás, tenía en el papel una democracia más básica, más radical que la que existe hoy en cualquier sociedad occidental. El tipo de sociedad de mando que vemos en la Unión Soviética, surge del leninismo; de la tesis de Lenin, de que el Partido es una estructura de mando y surge de la situación en la que se encontró Lenin. Hay mucha sabiduría tardía al achacarle todo eso al marxismo. Lo único que se puede decir como usted lo señalaba anteriormente, es que la creencia misma de que se va generando una sociedad sin conflictos no le da a uno las herramientas apropiadas para desarrollar un modelo acerca de cómo actuar en situaciones

de conflicto. Marx hubiese tenido muchos problemas si sus teorías hubieran funcionado, de hecho, durante su vida. Pero, pasar de decir eso a decirlo que tenía en su concepción de la revolución algo así como los gérmenes de un sistema totalitario, algo que creo sin duda que tenía Lenin, implica un gran salto y, realmente, no puede justificarse.

B.M.: Como dije anteriormente, dado que todos los movimientos marxistas que han llegado al poder han instituido dictaduras burocráticas, ¿cree usted que tengan alguna posibilidad de hacer éstas a un lado, y aún sigan siendo marxistas? O bien, ¿tendrán que abandonar el marxismo, para convertirse en sociedades no dictatoriales?

C.T.: Es muy poco probable, pero posible, que la Unión Soviética haga esto con base en un marxismo reconstruido. Desde que surgió la sacudida intelectual de que un movimiento marxista llegase al poder y produjese un régimen tan horripilante, ha habido intentos, por los denominados revisionistas –otros marxistas, principalmente en Occidente, pero también en otros lugares; en Yugoslavia, por ejemplo–, pero redescubrir la base de un marxismo humanista. Ideas interesantísimas y fructíferas se han desarrollado siguiendo esta línea de pensamiento. Creo que en 1968, en Checoslovaquia, se comenzó a ver el principio de una sociedad libre de la que algunas de sus fuentes intelectuales habrían configurado un marxismo revisado. Pero esto se cortó en flor. Como dije, en Yugoslavia se ha desarrollado una cantidad sustancial de pensamiento, aunque tampoco es realmente posible que se ponga en práctica. En efecto, algunos de estos pensadores han perdido sus trabajos; pero aquí tenemos un desarrollo viviente del marxismo que podría ser la base para este tipo de sociedad. Otra cuestión es que existen las condiciones políticas adecuadas en la Europa Oriental, en las que tal sociedad pudiera fructificar.

B.M.: Hasta hace poco nos habíamos concentrado, en esta discusión, en el marxismo de Marx; pero ahora, que hemos introducido a Lenin, y que usted ha mencionado el revisionismo de los pensadores marxistas contemporáneos, me gustaría concluir pidiéndole que mencionase a uno de los pensadores marxistas más recientes.

C.T.: Creo que hay dos procesos de desarrollo que son realmente muy diferentes, y que surgen en áreas muy diferentes. Uno es el del grupo *Praxis,* en Yugoslavia, al que anteriormente nos estábamos refiriendo; en él, varios pensadores han intentado volver a la base humanista del marxismo, y llevar a cabo la teoría de una sociedad libertaria basada en el marxismo. Este es uno de los procesos de desarrollo más interesantes. Ellos son uno de los centros de un diálogo internacional, al que otros muchos han contribuido. En la otra de nuestras dos áreas, el marxismo ha sido muy fructífero, al desarrollar una teoría económica de la economía mundial. La fuerza del marxismo siempre ha radicado en ver un

sistema económico como un todo por así decirlo, que determina los papeles de sus partes. Esto ha dado como fruto una teoría contemporánea del subdesarrollo; de la forma en que la economía mundial, en alguna medida, fuerza el subdesarrollo, esto es, de hecho, produce el subdesarrollo en algunas sociedades, e impide que éstas se desarrollen. Creo que aquí tenemos, quizá, los dos procesos de desarrollo más interesantes del marxismo no oficial.

B.M.: Uno de los rasgos más sobresalientes de la historia de los países comunistas es que los grandes conductores políticos como Lenin, Stalin y Mao Tse-Tung, han tenido también pretensiones de ser filósofos. ¿Le concede usted, a alguno de ellos, alguna habilidad filosófica real?

C.T.: No. No de pensamiento filosófico. Lenin fue un gran estratego político, y un pensador muy claro en ese dominio; acerca de Stalin, cuanto menos se diga, mejor; las obras de Mao no son filosóficamente interesantes. Pero sería demasiado esperar que tales hombres fueran, además filósofos.

III. MARCUSE Y LA ESCUELA DE FRANCFORT

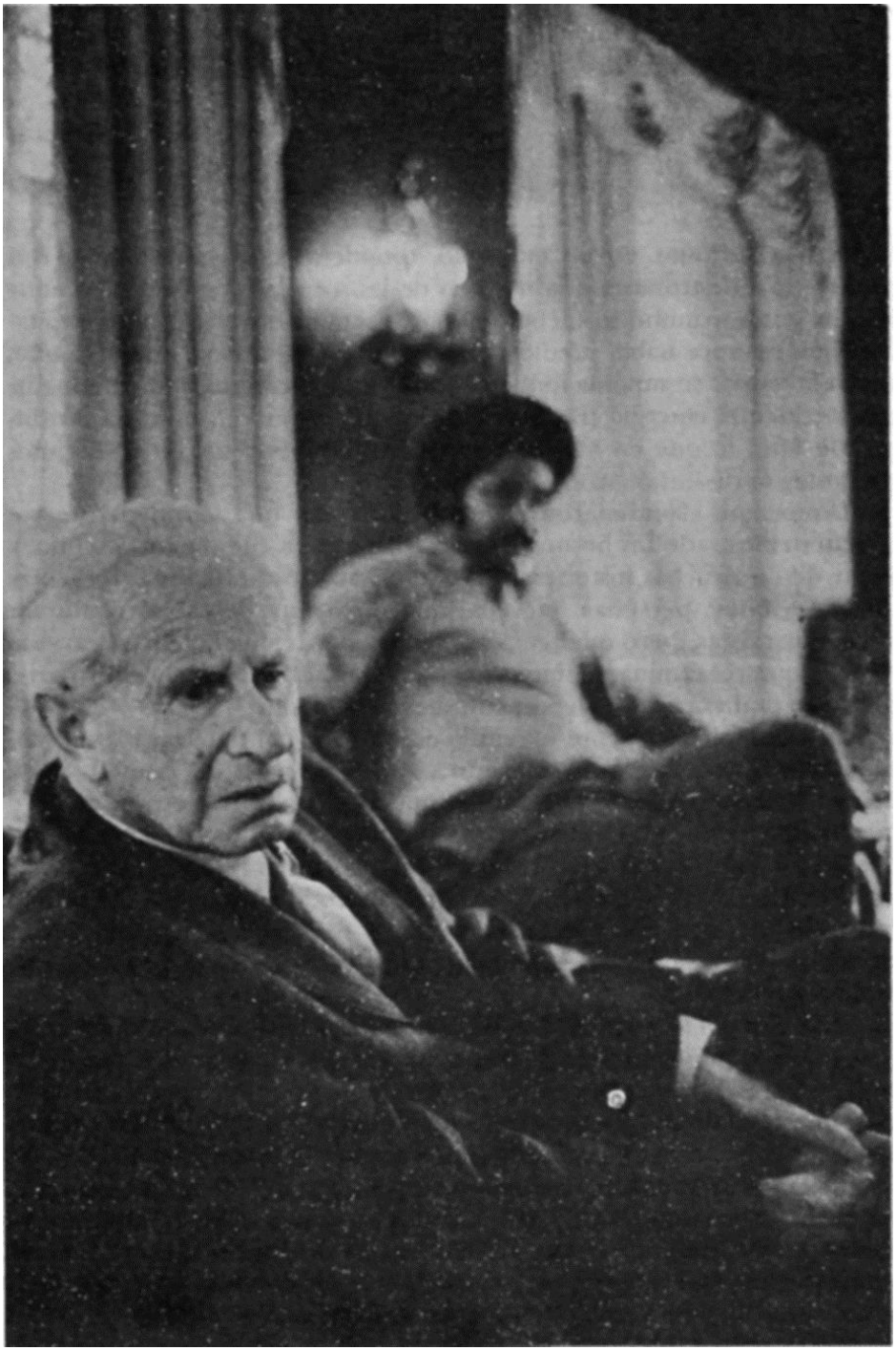
Diálogo con HERBERT MARCUSE

INTRODUCCIÓN

B.M.: Los marxistas, en un momento, consideraron las convulsiones económicas que destrozaron a la mayoría de las sociedades occidentales entre las dos guerras mundiales, como el quebrantamiento del sistema capitalista que siempre había predicho la teoría marxista. Pero mientras que, según la teoría, se suponía que esto conduciría al comunismo, en ningún país occidental emergió transformado en un régimen comunista. En lugar de esto, lo que en varios de ellos surgió fue el fascismo. Algunos marxistas se desilusionaron.

Tanto, que abandonaron el marxismo como una teoría cuyo error habían demostrado los hechos. Otros se negaron a cuestionar la teoría, a pesar de las pruebas históricas. Pero unos cuantos permanecieron entre dos posiciones; personas que continuaron o que deseaban continuar siendo marxistas, pero que tenían la impresión de que la teoría marxista tendría que reexaminarse muy rigurosamente, y reconstruirse, en parte, para que pudiera seguir siendo aún digna de crédito.

Un grupo de esta gente se reunió en Francfort al finalizar los años 20 y, desde entonces, se han conocido como la Escuela de Francfort. De hecho, no permanecieron mucho tiempo en Francfort, pero el nombre quedó; abandonaron Alemania al establecimiento del nazismo y, a mediados de los años 30, sus principales figuras se habían radicado en Estados Unidos. Eran, para mencionar sólo a tres, Theodor Adorno, hombre que con igual facilidad manejaba la filosofía, la sociología y la música; Max Horkheimer, filósofo-*cum*-sociólogo, menos brillante que Adorno, pero acaso más sólido; y el que, a la postre resultó ser el más famoso e influyente de ellos: el teórico político Herbert Marcuse. La influencia de todos ellos creció lentamente, pero creció, a pesar de todo, durante un largo período, y alcanzó una cima espectacular en los años 60. Muchos factores contribuyeron a esto. Uno de ellos fue el poderoso movimiento revisionista entre los marxistas de los países comunistas de toda la Europa Oriental, que culminó con la Primavera de Praga de 1968. Esto, por primera vez, alineó a la Escuela de Francfort con desarrollos en la vida real dentro del mundo comunista. Otro hecho, obviamente relacionado con el anterior, fue el extraordinario renacimiento del interés por el marxismo entre los occidentales, especialmente entre los jóvenes educados. Esto culminó también en 1968, año que vio el máximo de violencia estudiantil en



toda Europa y en Estados Unidos y que, en París, fue considerado por algunos casi como si se aproximara a la revolución auténtica. Los supuestos revolucionarios de momento proclamaron a un hombre, más que a ningún otro, como su mentor político: Herbert Marcuse. Pintaron las paredes con frases de sus libros, para comunicar al mundo que su pretensión era convertir sus ideas en realidad. Y, aun cuando la revolución no se materializó, a partir de entonces las ideas de Marcuse y de la Escuela de Francfort han dominado algunos departamentos de Ciencias Sociales en diversas universidades europeas y, a través de éstos, han ejercido una influencia continua e importante en parte de los jóvenes más inteligentes de Occidente.

Discusión

B.M.: ¿Por qué fue precisamente a sus escritos hacia donde los movimientos revolucionarios estudiantiles de los años 60 y de principios de los 70 volvieron los ojos?

H.M.: Verá usted: yo no fui el mentor de las actividades estudiantiles de los años 60 y de principios de los 70. Lo que hice, fue formular y articular algunas ideas y metas que en ese momento flotaban en el aire. Eso es todo. La generación estudiantil que en esos años entró en actividad, no necesitaba la figura de un padre ni la de un abuelo que la llevara a protestar contra una sociedad que revelaba diariamente su desigualdad, su injusticia, su crueldad y su destructividad general. Lo podían experimentar; lo veían con sus propios ojos. Como un rasgo de esta sociedad, menciono sólo la herencia del fascismo. El fascismo fue derrotado militarmente, pero todavía quedaba un elemento potencial para su renacimiento.

Podría mencionar, también, el racismo, el sexismo, la inseguridad general, la contaminación ambiental, la degradación de la educación, la degradación del trabajo, y así muchas cosas más. En otras palabras, lo que estalló en los años 60 y principios de los 70 fue el atronador contraste entre la inmensa riqueza social disponible, y el despilfarro miserable y destructivo que de ella se hacía.

B.M.: Sea que uno concuerde o no con su opinión acerca de cualquiera de estos asuntos, estoy seguro de que la atracción fue mayor gracias a que la filosofía, como generalmente se enseñaba en los colegios y en las universidades de todo el Occidente, no se refería a tales temas, en ningún aspecto.

H.M.: No lo hacía, y nosotros, en Francfort, y posteriormente en Estados Unidos, no podíamos concebir que una filosofía auténtica no reflejase, de alguna manera, la condición humana en su situación concreta; en

su situación social y política. Para nosotros, desde Platón, la filosofía siempre ha sido, en gran medida, filosofía social y política.

B.M.: No sólo la filosofía ha tenido una enorme importancia para usted a lo largo de su vida; de hecho, usted ha pasado su vida como un académico profesional, como profesor y catedrático universitario, como escritor, etc. Sin embargo, uno de los rasgos más sobresalientes del movimiento llamado la Nueva Izquierda, que usted ayudó a fundar, es su antiintelectualismo. Supongo que no aprueba esta posición, ¿verdad?

H.M.: ¡Por supuesto que no! Combatí este antiintelectualismo desde el principio. En mi opinión, las razones que lo provocan son el aislamiento del movimiento estudiantil de la clase obrera, y la aparente imposibilidad de cualquier acción política espectacular. Esto, gradualmente, condujo a una especie de... bien, permítaseme decirlo: complejo de inferioridad, algún tipo de masoquismo autoimpuesto que, entre otras cosas, encontró expresión en un desprecio a los intelectuales, porque son sólo intelectuales, y "nada obtienen en la realidad". Este desprecio sirve muy bien a los intereses de los poderes establecidos.

B.M.: Escuchar, *de usted,* esta crítica a la Nueva Izquierda es singularmente interesante. ¿En qué otros defectos importantes cree usted que ha incurrido la Nueva Izquierda?

H.M.: Yo mencionaría, quizás un defecto principal, su lenguaje descabellado y su estrategia, en muchos casos, totalmente descabellada. Esto, en manera alguna, es algo que se aplique en general a la Nueva Izquierda, en su conjunto, pero es algo que, sin lugar a dudas, se encuentra en ella. Se niega a reconocer que, en los países industrialmente avanzados, no estamos en una situación revolucionaria; que ni siquiera estamos en una situación prerrevolucionaria, y que la estrategia ha de adaptarse a la situación real. En segundo lugar, entre la Nueva Izquierda, mencionaría la renuencia a reexaminar y desarrollar categorías marxistas; la tendencia a convertir en fetiche la teoría marxista; a tratar los conceptos marxistas como categorías objetivas, cosificadas, en vez de llegar a hacerse conscientes, finalmente, del hecho de que se trata de conceptos históricos y dialécticos, que no pueden repetirse; que tienen que reexaminarse, de acuerdo con los cambios de la sociedad misma.

B.M.: Debo decir que es refrescante escuchar esto de labios suyos. Y esto demuestra que usted sigue pensando, cuando ciertas personas que se consideran sus seguidores, y que son tan jóvenes como para ser sus nietos, han dejado de hacerlo.

H.M.: He tenido bastantes problemas con eso...

B.M.: Usted nos ha traído de manera directa a lo que fue la *raison d'être* (razón de ser) de la Escuela de Francfort: el nuevo examen de los conceptos marxistas. Como lo dije en mi introducción a este diálogo, fue

la sensación de que el marxismo tenía que ser reexaminado y reconstruido la que hizo surgir el movimiento de ustedes. Yo destaqué el surgimiento del fascismo para explicar por qué sucedió, pero fue el fascismo lo único que lo precipitó; también hubo otros factores. ¿Podría usted seleccionar algunos de ellos, y comentarlos?

H.M.: Otra preocupación fue el nuevo examen crítico de algunos de los movimientos liberales (intelectuales y políticos) representativos de la época burguesa. Resultado: la gran tradición liberal o libertaria contenía, desde el principio, los elementos autoritarios y totalitarios que fructificaron, en nuestro tiempo. Me refiero especialmente a los ensayos de Horkheimer sobre *Montaigne* y sobre *Egoismus und Freiheitsbewegung.* Pero lo más importante, quizá, fue la preocupación por el concepto mismo de socialismo. En el desarrollo de la teoría marxista –no en Marx mismo, sino en el desarrollo de su teoría–, el concepto de socialismo se ha enfocado crecientemente, sobre un desarrollo racional cada vez más amplio de las fuerzas productivas; sobre una productividad cada vez mayor del trabajo; sobre una distribución más racional del producto, en vez de subrayar que una sociedad socialista tal como Marx (cuando menos el Marx joven) la vislumbraba, sería una sociedad cualitativamente diferente de todas las sociedades precedentes. Ahora bien, cualitativamente distinta, ¿en qué forma? Yo diría que el punto principal es que en una sociedad socialista *la vida misma* sería esencialmente diferente; los hombres y las mujeres determinarían solidariamente su existencia; una existencia sin miedo (Adorno). El trabajo no sería ya la medida de la riqueza y el valor, y los seres humanos no tendrían que pasarse la vida en actuaciones alienadas de tiempo completo. Esto se ha oscurecido, y el resultado ha sido una especie de aterradora continuidad de imagen entre el capitalismo avanzado y el llamado "socialismo real".

B.M.: Cada vez más, el socialismo ha llegado a tener la apariencia de su enemigo . . .

H.M.: ¡Exactamente!

B.M.: Por los escritos de usted sé que usted y sus colegas tenían otras críticas importantes de la teoría marxista. Me gustaría mencionar dos de ellas, que obviamente están relacionadas entre sí, y que son: primero, que la teoría marxista tomó poco en cuenta, o nada, al individuo humano y, segundo, que era antilibertaria o, cuando menos, insuficientemente libertaria.

H.M.: Marx no se preocupó mucho por el individuo, y no tenía que hacerlo, porque en su tiempo la existencia misma del proletariado hacía de esta clase una clase potencialmente revolucionaria. Las cosas han cambiado considerablemente *desde* entonces, y ahora la cuestión es: "¿En qué medida puede aún llamarse proletariado a la clase trabajadora actual de

los países industrialmente avanzados?" Los partidos eurocomunistas han abandonado completamente este concepto. Lo que ha sucedido es una integración en gran escala de, quizás, incluso, la mayoría de la población, al sistema capitalista existente. La clase obrera organizada no se encuentra ya en la posición de no perder nada sino sus cadenas, sino mucho más, y este cambio se ha efectuado no sólo en el nivel material, sino psicológico, también. Ha cambiado la conciencia de la población dependiente. Es extraordinariamente asombrosa la medida en la que la estructura de la clase dominante puede manipular, manejar y controlar, no sólo la conciencia, sino también el subconsciente y el inconsciente del individuo. Esta fue la razón por la que mis amigos de la Escuela de Francfort consideraron a la psicología como una de las principales ramas del conocimiento que tenía que integrarse a la teoría marxista; en manera alguna para sustituirla, sino para formar parte de ella.

B.M.: Usted mismo ha intentado unir al freudismo con el marxismo, pero hay quienes dirían que esto en realidad no puede hacerse; que las dos formas de explicación son incompatibles entre sí. Para decirlo de manera cruda, la teoría marxista sitúa el nivel último de explicación de los asuntos humanos en el nivel de la técnica. Su idea es que el nivel de desarrollo que alcance cualquier sociedad, en cualquier tiempo, debido a los medios de producción, determina la formación de clases, lo cual determina, a su vez, las relaciones que se entablan entre los individuos y, sobre esa base, crece lo que los marxistas llaman "la superestructura": ideologías, religiones, filosofía, arte e instituciones de toda índole; sistemas éticos y legales, y todo lo demás. Pero, según Freud, la explicación última de los asuntos humanos es de carácter totalmente diferente. Según él, se sitúa en el nivel de nuestros inconscientes sentimientos, deseos, emociones, fantasías, temores, y demás. Estos se encuentran reprimidos como consecuencia de nuestras relaciones primeras, sobre todo de nuestras relaciones con nuestros padres. Tales represiones generan conflictos. y estos conflictos generan la mayor parte de nuestra energía psíquica: los impulsos inconscientes que nos motivan durante toda nuestra existencia. Conforme a esta posición, la mayor parte de la llamada superestructura marxista es, de hecho, la exteriorización de los contenidos reprimidos de la psique. Ahora bien, no se trata sólo de dos explicaciones diferentes, sino de dos *tipos* totalmente diferentes de explicación de los mismos fenómenos. ¿Cómo es posible que usted pueda fundirlos en una teoría unificada?

H.M.: Creo que fácilmente pueden unirse, y muy bien puede resultar una unión feliz. Creo que son dos interpretaciones de dos niveles diferentes de la misma unidad; de la misma totalidad. Los impulsos primarios, los impulsos primarios inconscientes que Freud estipuló, a saber: la

energía erótica y la energía destructiva, Eros y Tanatos, los instintos de vida y el instinto de muerte, se desarrollan dentro de una estructura social específicamente dada que, de una u otra forma, controla sus manifestaciones. El impacto social va aún más lejos. Según Freud, cuanto más intensa sea la "represión" (aquí, y en lo que sigue, uso el término "represión" en un sentido no técnico, equivalente casi a opresión, a renuncia) en una sociedad, más arrasadora será la activación de la agresividad excedente, en contra de esta represión. Ahora bien, puesto que la represión, una vez más según Freud, está sujeta a aumentar con el progreso de la civilización, al mismo tiempo y paralelamente a esto, a la agresividad excedente se le dará rienda suelta, en una escala cada vez mayor. En otras palabras; con el progreso de la civilización tendremos un progreso de destructividad y de la autodestrucción, así como destrucción de otros, sujetos y objetos. Me parece que esta hipótesis elucida muy bien lo que hoy sucede.

B.M.: Ahora se les estará ocurriendo el siguiente pensamiento a algunos de los que hasta aquí nos han acompañado: Usted ha catalogado en una formidable lista los defectos de la teoría marxista: su error al predecir el éxito del capitalismo; el envejecimiento consiguiente del concepto de proletariado; la absorción excesiva, por parte de la tradición marxista, de los valores materialistas de la sociedad a la que supuestamente se opone; el elemento antilibertario en el marxismo; la ausencia de toda teoría del individuo, o incluso de cualquier actitud hacia él. Y, en sus propios escritos, usted incluso ha especificado mucho más. Usted ha enfatizado también lo indispensable que resultan, para el pensamiento moderno, teorías más recientes, tales como el freudismo que apareció en escena después de Marx, y por tanto no pudo ser incluido por él dentro de su perspectiva. Lo que mucha gente se estará preguntando es que, si todo es así, ¿por qué usted y los otros fundadores de la Escuela de Francfort siguieron siendo, o incluso desean seguir siendo marxistas? ¿Qué objeto tiene apegarse a una teoría tan plagada de errores? ¿Por qué no intentan liberar completamente de esta teoría sus categorías de pensamiento, y lanzan una mirada fresca a la realidad?

H.M.: La respuesta es fácil: porque no creo que la teoría, como tal, haya sido refutada. Lo que ha sucedido es que algunos conceptos de la teoría marxista, como lo dije antes, han tenido que reexaminarse; pero esto no es algo que le sea ajeno a la teoría marxista; es algo que la misma teoría marxista, en tanto que teoría histórica y dialéctica, exige. Me sería relativamente fácil enumerar o darle un catálogo de los conceptos decisivos de Marx que el desarrollo del capitalismo ha corroborado: la concentración del poder económico, la fusión de los poderes económico y político, la creciente intervención del Estado en la economía, la baja en la tasa de utilidad, la necesidad de comprometerse con una política neoimperia-

lista, a fin de crear mercados, así como la oportunidad para una mayor acumulación de capital, y muchas cosas más. Este es un catálogo formidable, y dice mucho en pro de la teoría marxista.

B.M.: Debo confesar que me encantaría discutir con usted acerca de todo esto, pero no debo dejarme llevar...

H.M.: ¿Por qué no?

B.M.: Porque el propósito de esta discusión es presentar sus puntos de vista sobre una gama muy amplia de temas, y si nos enfrascamos en una discusión acerca de lo que usted acaba de decir nunca tocaríamos, la mayoría de los demás. Sin embargo, no puedo dejar completamente de lado sus observaciones. Estoy en desacuerdo con sus implicaciones casi completamente. Por ejemplo: dice usted que ha habido una creciente concentración de poder económico. Pero, ciertamente, mediante la invención de las sociedades anónimas, la propiedad del capital se encuentra ahora mucho más ampliamente dispersa que lo que jamás estuvo, ¿no es así? Habla usted de la fusión de los poderes económico y político. Sí; efectivamente, pero lo que ha sucedido, cuando menos en las democracias occidentales, es que la participación mayor en la toma general de decisiones, tanto por lo que se refiere a la economía como al gobierno, ha pasado a manos de representantes políticos que el pueblo elige directamente.

H.M.: Veamos: con su primer enunciado acerca de las sociedades anónimas usted expresa uno de los conceptos principales del revisionismo marxista (usado primero por el mismo Engels). Las sociedades anónimas donde ya hay una propiedad dispersa, se consideraron preformas de la sociedad socialista. Ahora sabemos que esto es completamente erróneo; no sostendrá usted que, por ejemplo en las grandes compañías multinacionales, los accionistas controlan la política, nacional o global, de tales empresas. No es sólo la propiedad la que importa; lo que es decisivo es el *control* de las fuerzas productivas. Por lo que se refiere al Estado y al papel de los políticos, ¿cree usted que los políticos deciden completamente por sí mismos, como individuos libres? ¿No hay algún tipo de vínculo entre los creadores de políticas y los grandes poderes económicos de la sociedad?

B.M.: Puedo asegurarle que a los políticos no los dominan los intereses económicos privados. Al contrario: son los intereses económicos privados los que perpetuamente están intentando cabildear a los políticos. Pero, lamentablemente, creo que tendremos que dejar esto, y volver con la Escuela de Francfort. En mi introducción mencioné a dos o tres de sus miembros, pero sería interesante escuchar de usted, que los conoce tan bien, algo más acerca de ellos, como individuos.

H.M.: El director del Instituto fue Horkheimer. No sólo era un filó-

sofo y sociólogo con una formación completa y muy bien informado, sino que, en un sentido extraño, era también un mago de las finanzas, capaz de cuidar muy bien, por así decir, la base material del Instituto, no sólo en Alemania, sino también, posteriormente, en Estados Unidos; un hombre brillante. Nada de lo que se escribió en las publicaciones periódicas del Instituto, o posteriormente, se escribió sin tener una previa discusión con él, así como con otros colaboradores. Adorno: un genio. Tengo que llamarlo genio, porque nunca he visto a nadie que, como usted ya lo ha mencionado, se encontrase tan igualmente a sus anchas en filosofía, sociología, música, psicología, o lo que fuera; era absolutamente admirable. Lo que decía podía imprimirse sin cambio alguno; ya estaba arreglado para la imprenta. Luego están aquellos que han sido injustamente relegados u olvidados: Leo Lowenthal, el crítico literario del Instituto; Franz Neumann, brillante filósofo del derecho; Otto Kircheimer, gran erudito, también, en filosofía legal y, especialmente, Henry Grossman, excelente economista e historiador, y el más ortodoxo de los economistas marxistas que yo haya conocido jamás, ¡predijo el colapso del capitalismo en un año específico!

B.M.: Como algunos clérigos medievales, que predecían el fin del mundo.

H.M.: Más decisivo para el trabajo económico del Instituto fue Frederick Pollock, quen escribió, según creo, el primer artículo en el que se argumentaba que no había razones económicas internas apremiantes por las que el capitalismo hubiera de caer. Pollock presentaba, también, un análisis crítico del capitalismo de Estado, sus fundamentos y prospectos históricos.

B.M.: Un cambio intelectual que todos ustedes ayudaron a producir, siguiendo las huellas de Luckács, fue el desplazamiento del énfasis, retrocediendo en el tiempo, de los escritos del Marx maduro a los del joven Marx, las obras que escribió cuando se encontraba de un modo más inmediato bajo la influencia de Hegel. Algo que ha resultado de esto es que, desde entonces, ha habido un interés continuo por el concepto de "alienación". Creo que en su sentido moderno el término fue acuñado por Hegel, y luego Marx lo tomó y le dio un nuevo significado. Después, casi abandona el pensamiento occidental cerca de medio siglo. Puesto que ustedes, en la Escuela de Francfort, influyeron parcialmente para recuperarlo, sería interesante escuchar las observaciones que tenga que hacer en torno a él.

H.M.: Esa es una historia muy compleja. Según Marx, el concepto de "alienación" era socio-económico, y quería decir, básicamente (ésta es una abreviación muy burda), que bajo el capitalismo los hombres y las mujeres no podían, en su trabajo, satisfacer sus propias facultades y necesida-

des individuales humanas; que esto se debía al modo mismo de producción capitalista, y que sólo podría remediarse cambiando radicalmente este modo de producción. Ahora bien, hoy día, el concepto se ha ampliado a tal grado, que su contenido original casi se ha perdido por completo; se ha aplicado a todo tipo de trastornos psíquicos. Pero no necesariamente todo tipo de perturbación o problema que alguien tiene, por ejemplo con su novia o con su novio, se debe al modo de producción capitalista.

B.M.: En otras palabras, usted cree que la idea se ha trivializado...

H.M.: Se ha trivializado, y es preciso restaurarla.

B.M.: Porque, dado su significado original, sigue siendo de importancia fundamental.

H.M.: Sí; de importancia fundamental...

B.M.: Hasta ahora hemos hablado más bien en términos negativos, acerca de aquello a lo que se oponía, la Escuela de Francfort; hemos hablado de su crítica del marxismo y, al menos indirectamente, de su crítica del capitalismo. Pero, ¿qué *apoyaba*? O, si es ésta una pregunta irrespondible (esto es, irrespondible sin describir toda una sociedad, lo que difícilmente puede esperarse que usted haga en el curso de la presente discusión), permítame plantearle el problema de otro modo, y preguntarle cuál cree usted que haya sido la contribución positiva de la Escuela de Francfort.

H.M.: Comenzaré con lo más fácil. Una de sus decisivas contribuciones positivas fue la predicción y la comprensión del fascismo en su relación interna con el capitalismo. En segundo lugar (la que el mismo Horkheimer consideró una característica distintiva) la forma interdisciplinaria de abordar los grandes problemas sociales y políticos de la época, haciendo un corte a través de la división de trabajo académica; aplicando la sociología, la psicología, la filosofía, a la comprensión y al desarrollo de los problemas de la época y (la contribución más interesante desde mi punto de vista) al intento por responder a la pregunta: "¿Qué es, precisamente, lo que está errado en la civilización occidental, que en el cenit mismo de su progreso técnico vemos la negación del progreso humano: la deshumanización, la brutalización, el renacimiento de la tortura como medio 'normal' de interrogatorio, el desarrollo destructivo de la energía nuclear, el envenenamiento de la biósfera, y otras cosas más? ¿Cómo ha sucedido esto?" Y volvimos a la historia social e intelectual, e intentamos definir las relaciones recíprocas entre categorías progresistas y represivas a lo largo de toda la historia intelectual de Occidente, y especialmente en la Ilustración, por ejemplo, que por lo común se considera una de las fases más progresistas de la historia. Intentamos entender esta fusión aparentemente inexorable de tendencias liberadoras y opresivas.

B.M.: Este cuadro que usted pinta de un grupo de marxistas casi obsesionados con la cuestión de cuál era el error, sugiere una política de la desilusión. Todo parece que se funda en una actitud de esperanzas frustradas, decepción no sólo con la teoría marxista, sino también con la realidad social; por ejemplo, con la clase trabajadora, por no haber llegado a ser un instrumento revolucionario eficaz. ¿Había esencialmente algo de decepción, de desilusión, de pesimismo, quizás, en la Escuela de Francfort?

H.M.: Si "decepción" significa, como usted lo ha formulado, decepción respecto de la clase trabajadora, decididamente lo rechazo. Ninguno de nosotros tiene derecho a culpar a la clase trabajadora por lo que está haciendo o por lo que no está haciendo. Así que, ciertamente, no se trata de este tipo de decepción. Sin embargo, había otro tipo de decepción pero, como lo mencioné antes, ésta me parece objetiva; a saber: decepción de que la increíble riqueza social que se había reunido en la civilización occidental, principalmente como un logro del capitalismo, se usase cada vez más para impedir, más que para construir, una sociedad más decente y humanitaria. Si a eso llama usted decepción, sí; pero, como digo, creo que es una decepción justificada y objetiva.

B.M.: Y supongo que se puede decir que ustedes, en la Escuela de Francfort, vieron como su tarea central la de investigar por qué y cómo surgió esa decepción.

H.M.: Exactamente.

B.M.: Así que la empresa central de la Escuela de Francfort fue esencialmente una empresa crítica.

H.M.: ¡Precisamente! De ahí el término "Teoría Crítica" que en ocasiones se aplica a los escritos de la Escuela de Francfort.

B.M.: Un área en la que los integrantes de la Escuela de Francfort mostraron especial interés desde el principio fue la estética. Esto la distingue de la mayoría de las otras filosofías, y aún más de las otras filosofías políticas. En los últimos años usted mismo ha escrito mucho sobre temas de estética. ¿Por qué, tanto usted como sus colegas, han visto a la estética como algo tan importante?

H.M.: Creo, y es de Adorno de quien más cerca estoy a este respecto, que en arte, literatura y música, se expresan intuiciones y verdades que no pueden comunicarse en ninguna otra forma. En las formas estéticas se abre una dimensión totalmente nueva que, en la realidad, o bien se reprime, o se le imponen tabúes; a saber: las imágenes de una existencia humana y de una naturaleza a las que no limitan ya las normas de un principio represivo de realidad, sino que realmente se encuentran luchando por su satisfacción y por su liberación, aun al precio de la muerte. He intentado ilustrar esto diciendo que . . . Bien, permítaseme usar

una palabra terrible . . . El mensaje del arte y el de la literatura es que el mundo realmente es como lo han vivido los amantes de todos los tiempos; como lo experinmentó el Rey Lear, como lo experimentaron Antonio y Cleopatra. En otras palabras, el arte es una ruptura con el principio de realidad establecido; al mismo tiempo, invoca las imágenes de la liberación.

B.M.: Lo que usted ahora está diciendo se liga con su insistencia, al principio de nuestra discusión, de que el socialismo tiene que entenderse con referencia a una diferente cualidad de vida, y no como sólo al cambio material. Si usted considera la literatura un depósito de nuevos valores, eso debe querer decir que usted no la ve sólo como una crítica de la sociedad existente, o sólo como un instrumento revolucionario, como lo hacen tantos críticos literarios marxistas.

H.M.: A toda literatura auténtica yo la vería como ambas cosas. Por una parte, es una acusación de la sociedad existente, pero, por la otra (e internamente ligada con aquélla), es la promesa de la liberación. Ciertamente no creo que se pueda dar ninguna explicación apropiada de una obra literaria en términos, simplemente, de la lucha de clases, o de las relaciones de producción.

B.M.: Como acabo de señalarlo, este es uno de los campos en el que actualmente están trabajando pensadores que siguen la tradición de la Escuela de Francfort, como usted mismo. ¿A qué otras áreas cree usted que prestará atención su escuela de filosofía, ya sea en el futuro inmediato, o en uno no muy lejano?

H.M.: Acerca de esto, sólo puedo hablar en lo que a mí me concierne. Yo diría que se necesita prestar mucha más atención al movimiento de liberación femenina. Hoy día veo en el movimiento de liberación femenina un potencial radical muy fuerte; tendría que dar una conferencia para explicar por qué. Permítaseme decirlo con dos frases: toda la dominación, en la historia registrada hasta ahora, ha sido dominación patriarcal, así que, si hemos de vivir para ver no sólo la igualdad de las mujeres ante la ley, sino el despliegue de las que puedan denominarse las cualidades específicamente femeninas en toda la sociedad; por ejemplo, la no violencia, la capacidad emocional, la receptividad, éste sería, o ciertamente podría ser, el principio de una sociedad cualitativamente diferente; la antítesis misma de la dominación masculina, con su carácter violento y brutal. Ahora bien, estoy perfectamente consciente de que estas llamadas cualidades específicamente femeninas se encuentran socialmente condicionadas . . .

B.M.: Hay quienes considerarían sexista decir que hay cualesquiera cualidades específicamente femeninas, y yo habría pensado que la mayoría de sus seguidores se encuentran en tal categoría.

H.M.: ¡No me importa! Se encuentran socialmente condicionadas,

pero en gran medida están ahí, así que, ¿por qué no convertir la debilidad en fuerza, la "segunda naturaleza" en una fuerza social?

B.M.: Me gustaría concluir esta discusión presentándole una o dos de las críticas que más comúnmente se hacen de su obra. La más importante de todas es la que ya anteriormente le he expresado: que se apega usted a las categorías de pensamiento de una teoría que se ha falsificado, a saber, el marxismo, y que, consecuentemente, persiste usted en ver y en describir todo de manera distinta a como es. El mundo del que habla usted simplemente no es el que vemos a nuestro alrededor. Existe sólo en sus estructuras de pensamiento. ¿Hay algo más que usted quisiera decir para responder a esa crítica?

H.M.: No creo que la teoría marxista haya sido falsificada. La desviación de los hechos respecto a la teoría puede esta última explicarla, mediante el desarrollo interno de sus conceptos.

B.M.: Si todos los defectos que usted reconoce en el marxismo no hacen que usted lo abandone, ¿qué lo haría?

H.M.: La teoría marxista se falsificaría cuando el conflicto entre nuestra riqueza social siempre en aumento y su uso destructivo se solucionara dentro de la estructura del capitalismo; cuando se eliminase el envenenamiento del entorno vital; cuando el capital pudiese expandirse de manera pacífica; cuando el abismo entre el rico y el pobre estuviese reduciéndose continuamente; cuando el progreso técnico sirviese al crecimiento de la libertad humana y, todo esto, lo repito, dentro del marco del capitalismo.

B.M.: Me parece que está usted diciendo que nada que no sea la realización de la perfección del capitalismo puede falsificar al marxismo, lo cual, en la práctica, es equivalente a negarse a aceptar que el marxismo pueda jamás ser falsificado. Pero hay algunas otras críticas que me gustaría presentarle. Comúnmente se dice de la Nueva Izquierda que es elitista. Tenemos estos grupúsculos, formados en su mayor parte por intelectuales de clase media que se autoadmiran, divorciados de la clase trabajadora (como usted mismo lo reconoció anteriormente) y que se consideran, sin embargo, la vanguardia de la revolución. Gran parte de esto se ha convertido en una moda; en una tendencia y, sobre todo, se ha disociado de la auténtica clase trabajadora, de la que originalmente se suponía que se trataba todo esto. Mientras tanto, la clase trabajadora real es claramente antirrevolucionaria y, en caso de ser algo, más o menos conservadora, con "c" minúscula; de cualquier manera, se encuentra su perspectiva a años-luz de la Nueva Izquierda.

H.M.: Yo rechazaría de plano el término "elitista". Creo que es otra expresión, entre la Nueva Izquierda, de masoquismo autoimpuesto; no es un elitismo. Lo que tenemos son grupúsculos, que me gustaría deno-

minar grupos catalizadores, los cuales, debido al privilegio de su educación y de su adiestramiento en gran parte desarrollan su inteligencia, su teoría, alejados del proceso material de producción. Eso no lo remedia ninguna sentencia. Sólo puede remediarse en el proceso mismo de cambio. Ahora bien, nunca he sostenido que estos grupos catalizadores pudiesen jamás remplazar a la clase trabajadora como sujetos y agentes de la revolución. Son grupos educativos, comprometidos principalmente en educación política, pero no sólo política. Su tarea principal es desarrollar la conciencia, intentando contraatacar el manejo y el control de la conciencia por parte de la estructura de poder establecida; de proyectar, en teoría y en práctica, las posibilidades del cambio. Pero, ciertamente, no son un sustituto de la clase trabajadora misma.

B.M.: Una crítica de tipo muy diferente, que a menudo se hace, es que los escritos de la Escuela de Francfort no sólo son difíciles de leer, sino ampulosos e ininteligibles, en ocasiones. Tomemos a Adorno, por ejemplo. Usted lo describió anteriormente como un genio. Yo lo encuentro ilegible. Esa me parece una barrera tremenda entre las ideas que la Escuela de Francfort estaba intentando diseminar y el público entre el que estaba intentando diseminarlas. En todo caso, es una crítica seria, y se ve aumentada porque filosofías alternativas están expuestas por mejores escritores. Por ejemplo: en filosofía analítica, hay una tradición de claridad, de ingenio, incluso. Al fin y al cabo Bertrand Russell ganó el Premio Nobel de Literatura y, si vamos a eso, también lo ganó Jean-Paul Sartre, el mejor conocido exponente del existencialismo. Así que, cuando uno lee filosofía existencialista o analítica, se tiene una buena oportunidad de leer prosa que se distingue como *prosa.* Pero cuando uno lee a los integrantes de la Escuela de Francfort . . .

H.M.: En alguna medida estoy de acuerdo con usted; confieso que hay muchos mensajes de Adorno que no entiendo. Pero, cuando menos, quiero decir una palabra acerca de la justificación que él formuló a este respecto. Y esta fue que el lenguaje ordinario, la prosa ordinaria, incluso una más rebuscada, ha estado tan permeada por el poder establecido; expresa tanto el control y la manipulación del individuo por la estructura de poder que, a fin de contraatacar este proceso, ya se tiene que indicar en el lenguaje propio la necesaria ruptura con la conformidad. De aquí surge el intento de comunicar esta ruptura en la sintaxis, en la gramática, en el vocabulario, incluso en la puntuación. Ahora bien, no sé si esto es inaceptable. Lo único que yo diría es que hay un peligro igualmente grande en cualquier popularización prematura de los problemas terriblemente complejos a los que hoy nos enfrentamos.

B.M.: Para concluir la discusión me gustaría, si me lo permite, formularle una pregunta personal. Usted ha tenido una experiencia que muy

pocas personas han tenido en la historia. Habiendo pasado casi toda su vida, y una vida bastante larga, como académico, sólo conocido por un pequeño grupo, sus discípulos y los lectores bastante especializados de sus obras y artículos, se convierte, casi de la noche a la mañana, en una figura mundial a una edad avanzada. Esto es algo que asombra a cualquiera. ¿Qué sintió usted?

H.M.: Bueno, por una parte, lo gocé mucho; pero, por otra lo encontré como algo que no merecía. Si éste es el final, puedo concluir con una nota bastante impertinente. Yo . . . No, no es impertinente. Siempre dije, cuando me preguntaban "¿Cómo es posible?", dije: "Sólo parezco ser tal figura, porque otros parecen merecerlo menos."

B.M.: Nadie podría haberlo esperado. Supongo que la verdad es que usted nunca soñó qué sucedería.

H.M.: No; tiene usted razón: nunca soñé con eso.

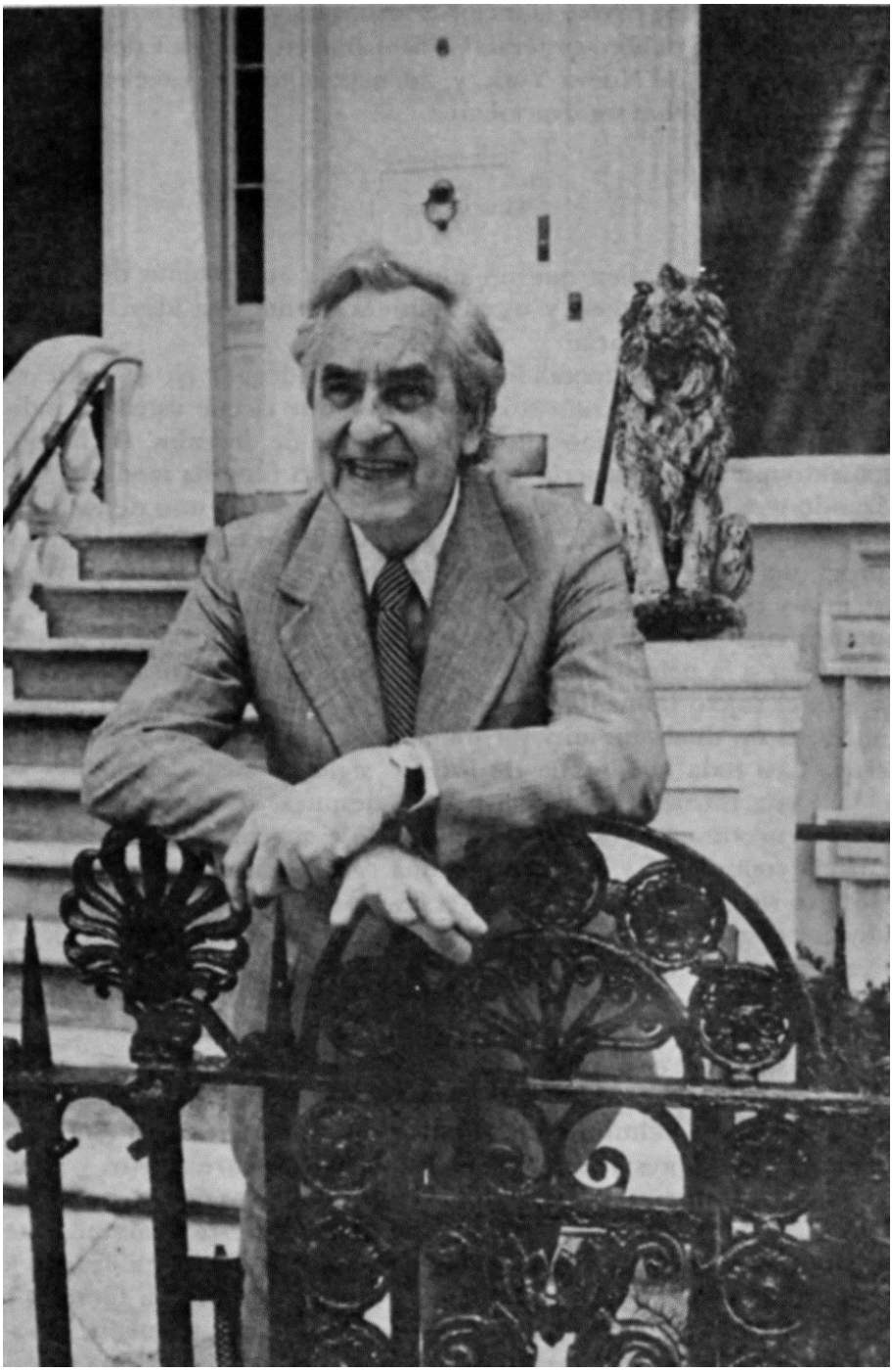
IV. HEIDEGGER Y EL EXISTENCIALISMO MODERNO

Diálogo con WILLIAM BARRETT

INTRODUCCIÓN

B.M.: De vez en cuando, una filosofía seria surge tardíamente como moda intelectual, resultado de algún conjunto particular de circunstancias sociales o históricas. Esto sucedió con el marxismo entre las dos guerras mundiales, principalmente como consecuencia de la Revolución rusa. Le sucedió el existencialismo después de la segunda Guerra Mundial; se puso de moda en el continente europeo, en gran medida, como respuesta a la experiencia de la ocupación nazi. Cuando digo que una filosofía está de moda, quiero decir que es acogida no sólo por el público académico, sino por toda clase de escritores –novelistas, dramaturgos, poetas, periodistas–, de tal manera que comienza a permear toda la atmósfera cultural de una época y de un ámbito. En el París de la posguerra, por ejemplo, parecía que por todas partes no se hablaba sino del existencialismo; y no sólo salía a relucir en conversaciones, en ciertos tipos de arte y en las variantes más serias del periodismo, sino en el periodismo popular; incluso en las diversiones populares, especialmente en ciertos centros nocturnos. El nombre más famoso asociado con la totalidad de este acontecimiento intelectual y social, tanto entonces como ahora, es el de Jean-Paul Sartre. Pero, en verdad, el existencialismo de este siglo no comenzó en Francia, sino en Alemania, y en la época que siguió, no a la segunda Guerra Mundial, sino a la primera. En términos intelectuales, la figura más señera del movimiento no es Sartre, sino Heidegger; es decir que, entre los estudiosos serios del existencialismo moderno, hay una opinión casi unánime en el sentido de que Heidegger, además de preceder temporalmente a Sartre, es el pensador más profundo y original de esta corriente filosófica. Así pues, en esta discusión, abordaremos el existencialismo moderno, principalmente a través de la obra de Heidegger, aun cuando diremos también algo acerca de Sartre, y de cómo encaja en este marco.

Martin Heidegger nació en el sur de Alemania en 1889, y vivió en la misma pequeña región de Europa casi toda su existencia. Fue alumno de Husserl antes de convertirse él mismo en maestro profesional de filosofía. En 1927, a la edad de treinta y ocho años, publicó su libro más importante: *El ser y el tiempo.* Vivió aproximadamente casi otro medio siglo más, y escribió mucho, algunas obras de gran interés; pero ninguna otra fue jamás tan grande, tan buena o tan influyente como *El ser y el tiempo.* No es un libro fácil de leer, pero para comentarlo conmigo se encuentra



el autor de la que me parece la mejor de todas las introducciones al existencialismo para el público general: William Barrett, profesor de filosofía de la Universidad de Nueva York, y, además, autor del excelente libro *Irrational Man*, [El hombre irracional].

Discusión

B.M.: Si yo fuera alguien que no supiese nada en absoluto de la filosofía de Martin Heidegger, y usted quisiera darme una idea básica al respecto, ¿cómo comenzaría?

W.B.: Comenzaría intentando localizar a Heidegger en su contexto histórico; pero sería un contexto más amplio que el que usted ha indicado. Se mediría en términos de siglos, más que de decenios. De hecho, el contexto que escogería sería toda la época de la filosofía moderna, comenzando con Descartes, en el siglo XVII. Descartes fue uno de los fundadores de la ciencia nueva; lo que ahora llamamos ciencia moderna, y su programa para iniciarla comprendía una peculiar división entre la conciencia y el mundo externo. La mente esquematiza la naturaleza con propósitos cuantitativos, para medir y calcular, con el propósito último de *manipular* a la naturaleza; y al mismo tiempo, la conciencia que hace todo eso, el sujeto humano, se enfrenta a la naturaleza. Lo que surge, entonces, es un dualismo muy sorprendente entre la mente y el mundo externo. Casi toda la filosofía de los dos siglos y medio siguientes se amolda a esta estructura cartesiana. Pero después, al comienzo de este siglo, nos encontramos, diseminada por todo el mapa: en Inglaterra, en la Europa continental y en América, una revolución contra el cartesianismo que surge lentamente en diversas formas y escuelas filosóficas. Heidegger es uno de los que se rebelan contra Descartes. En efecto, en esta rebelión tenemos una buena clave de su pensamiento. De cualquier manera, sería allí donde comenzaría a educar a alguien respecto a la filosofía heideggeriana.

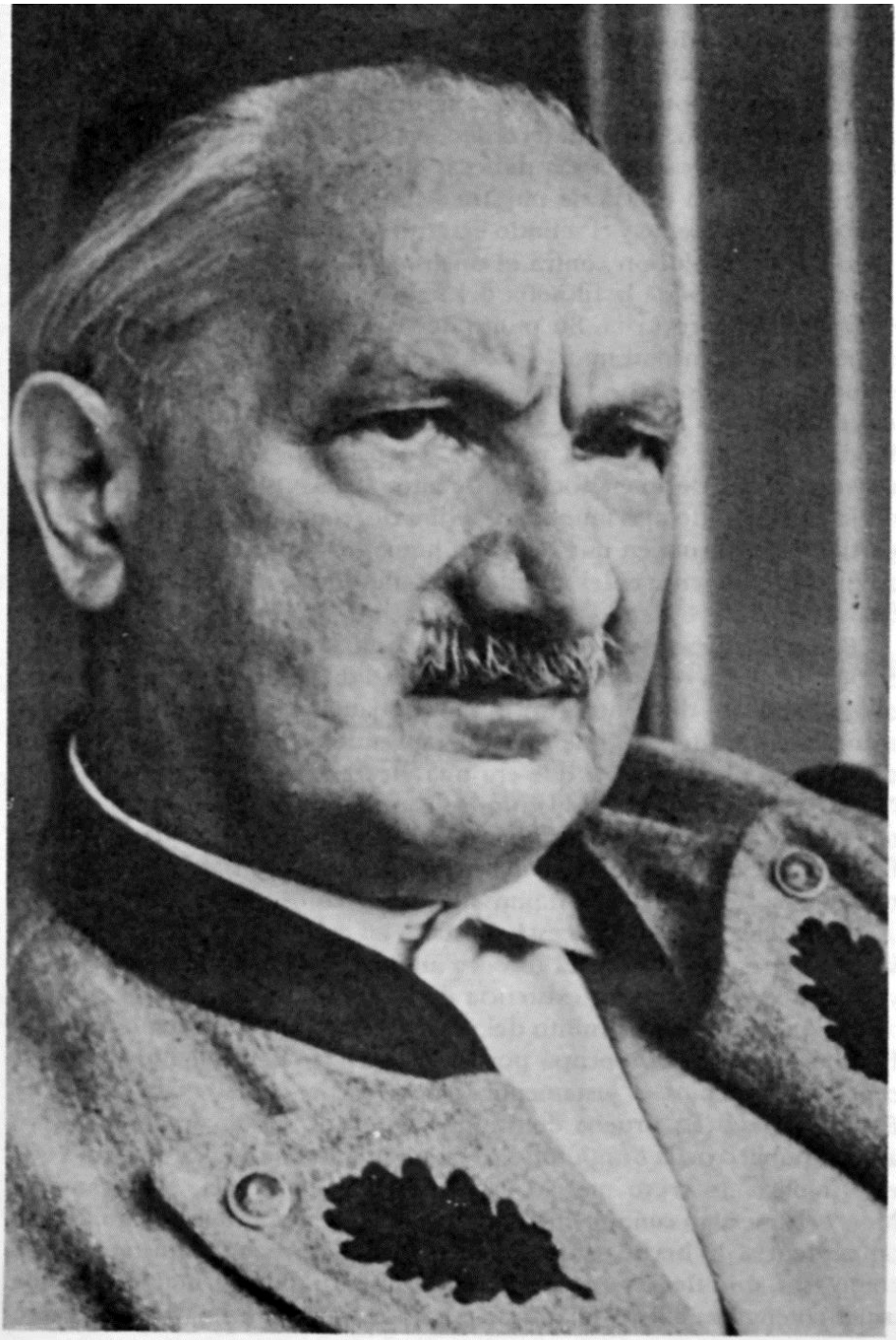
B.M.: Entonces, el punto de partida de usted es éste: con el surgimiento de la ciencia moderna, cuya edad dorada fue el siglo XVII, se introduce en nuestra cultura el supuesto de que toda la realidad está dividida entre perceptores y percibidos o, si lo desea, entre sujetos y objetos. Hay seres humanos (y, quizás, también Dios) observando el mundo, y también hay un mundo que ellos están observando. Este dualismo, este supuesto de una división en dos partes de toda la realidad, ha llegado a apoderarse de todo nuestro pensamiento, incluyendo nuestra filosofía y nuestra ciencia. Sin embargo, en contra de lo que probablemente suponen la mayoría de los hombres y las mujeres occidentales, es una visión

de la realidad que le es peculiar a Occidente y, lo que es más, le es peculiar sólo a partir de los últimos tres o cuatro siglos.

W.B.: Es un punto de vista incómodo, pues, en un sentido, realmente no la hemos adoptado. Yo no lo considero a usted como una mente ligada a un cuerpo. Ni considero que, en algún sentido, ahora que estoy hablándole, su existencia sea dudosa; que sea algo que yo deduzco por inferencia. Va en contra de nuestra sensación ordinaria de las cosas actuar como si la mente y el mundo externo se enfrentaran de esta manera. Así pues, la revolución contra el dualismo se entiende fácilmente como uno de los rasgos de la filosofía del siglo XX. Heidegger tiene su propia estrategia de la revuelta. Su punto de partida es la situación en la que realmente nos encontramos. Usted y yo estamos reunidos en el mismo mundo; somos dos seres humanos dentro del mismo mundo. Yo comenzaría iniciando a alguien en la filosofía de Heidegger con este concepto fundamental de "ser en el mundo". La palabra "ser" puede hacernos retroceder; puede sonar forzada, de altos vuelos; pero hemos de entenderla en el sentido más mundano, ordinario, cotidiano. Nuestro punto de partida es la forma en que los seres humanos ordinarios, en promedio, están concretamente en el mundo. Y es ahí donde comenzamos a filosofar.

B.M.: Confieso que considero afín a mí este punto de partida. La noción de que la realidad se encuentra dividida en dos tipos de entidades categorialmente diferentes, no es tal que jamás se me haya presentado naturalmente; fue algo que tuve que aprender en la escuela, o de estudiante; y al principio creí que era una idea extraña; incluso ajena a mí. Nuestra experiencia de individuos se concilia mucho más con lo que usted está diciendo ahora: surgimos de la inconsciencia de la temprana infancia, para encontrarnos como seres en un mundo. Sólo nos encontramos allí. Y desde allí comenzamos a ser individuos.

W.B.: Una vez que uno está plantado en el mundo, la tarea básica de la filosofía es descriptiva. El filósofo intenta examinar y describir los diversos modos de nuestra existencia en este mundo. En esto, el enfoque de Heidegger es muy distinto del de un rebelde anticartesiano como G. E. Moore, quien se preocupó por problemas de conocimiento y de percepción. Tomemos el justamente famoso escrito de Moore *Proof of an External World* (La prueba del mundo externo). Originalmente, se leyó ante el público de la *British Academy,* si mi memoria no falla. Imagino que este público no creyó que su existencia real en la sala, escuchando a Moore, fuese algo contingente para que él diese una prueba venturosa de tal existencia. El hecho es que, al formular una pregunta epistemológica como ésta, uno tiene ya que estar en el mundo para formularla. El que usted obtenga su billete de admisión para el mundo ordinario, no es algo



Martin Heidegger en 1965.

que sea contingente para que usted resuelva perplejidades epistemológicas. La epistemología es una actividad intelectual que nosotros, o algunos de entre nosotros, llevamos a cabo como seres en un mundo.

B.M.: ¿Implica la palabra "existencialismo" que los filósofos existencialistas vean nuestra existencia en este mundo como algo que plantea los problemas filosóficos más importantes?

W.B.: Es un problema, en el sentido de que tenemos que hacerle frente. Pero es algo dado; no deducido. El problema estriba, entonces, en caracterizarla descriptivamente. De paso, es importante enfatizar, *à propos* de Heidegger, que su finalidad es descriptiva. No es un metafísico especulativo. No pretende elaborar una teoría abstracta acerca de la realidad última.

B.M.: ¿Aceptaría usted la siguiente recapitulación ampliada de nuestra discusión hasta este punto? La ciencia, la tecnología, la filosofía y la sociedad misma, occidentales, se han desarrollado de cierta forma durante los últimos tres o cuatro siglos, en parte, porque sus desarrollos están íntimamente interrelacionados. La tarea principal del hombre occidental ha sido la conquista de la naturaleza. Eso le ha hecho mirar la naturaleza de cierta forma; como si él fuese el amo, y la naturaleza el esclavo; él el sujeto, y la naturaleza, el objeto. Esto ha redundado en una división en la visión de la realidad del hombre occidental, que ha permeado todo su pensamiento, incluso su ciencia y su filosofía. En filosofía, dada esta visión de la realidad, el problema del conocimiento viene casi inevitablemente a ocupar el centro del escenario. "¿Qué conocemos? ¿Cómo podemos saber qué conocemos? ¿Qué *es* conocer? ¿Es lo mismo que estar seguro?" Estas son las preguntas centrales de toda nuestra tradición filosófica, desde Descartes. Pero Heidegger no se preocupa centralmente por estas interrogantes. A él le preocupa el problema, no del conocer, sino del ser. ¿Qué es existir? ¿Qué es esta existencia en la cual, o con la cual, simplemente nos encontramos?

W.B.: Sí; se trata de eso, precisamente.

B.M.: Entonces, de manera muy lógica, comienza sus investigaciones con un análisis de ese modo de existencia, de la que tenemos la experiencia más directa e inmediata, a saber, la nuestra propia. La primera parte de *El ser y el tiempo* consta de un cuidadoso análisis de la autocaptación consciente; de nuestro conocimiento inmediato de nuestra existencia, en su forma más elemental. Él lo llama "La analítica existencial". Uno podría haber supuesto que, precisamente porque la experiencia es inmediata, ésta es inanalizable. Pero Heidegger refuta esta idea al combinar, venturosamente, dos métodos de aproximación. Uno, el fenómeno lógico, enfocando la concentración más meticulosa e intensa sobre el fenómeno, tal como se vive. El otro es el enfoque kantiano de preguntarse a sí mismo:

"¿Qué necesita suceder para que *esto* suceda? Esto es; ¿cuáles son las precondiciones necesarias de esta experiencia, tales que si no fuesen constituyentes de la misma no la estuviera viviendo?" Siguiendo este método, pasa a desenmarañar en hebras separadas la tela de nuestra autocaptación consciente. Por ejemplo: como no sería concebible que hubiese ninguna autocaptación consciente si no hubiese alguna sospecha de que algo está sucediendo, debe de haber alguna especie de "campos de sucesos"; algún "mundo"; así, el ser es inconcebible sin que sea "mundano". En segundo lugar, el que captemos algo, sea lo que sea, quiere decir que nuestra conciencia debe de alguna manera estar comprometida con esto; a lo cual le da el nombre de *Sorge* traducido casi siempre como "cuidado"; pero quizás se traduciría mejor como "preocupación" o "compromiso". En tercer lugar, nada de esto es concebible sin algún tipo de sucesión en el tiempo; para todo esto debe haber una dimensión temporal; por tanto, el ser debe de ser temporal. Y así sucesivamente. Cada investigación es, por su naturaleza, laboriosa y prolongada, pero, con Heidegger, como con Kant, se tiene la emocionante sensación de caer en la cuenta de que lo que uno siempre había considerado como el terreno firme de nuestra captación tiene un piso totalmente diferente al que uno puede penetrar e investigar.

Alguien que nos haya seguido hasta aquí, podría decir: "Sí; todo eso es muy interesante; pero quizá esto sea psicología introspectiva, ¿no es así?" La respuesta breve a tal objeción sería: no; el objeto de la investigación de Heidegger no es investigar la conducta humana, ni el funcionamiento de nuestras mentes, sino empezar a elucidar el concepto de existencia, intentando establecer lo irreductible acerca de sea lo que sea que estemos diciendo de nosotros mismos, cuando decimos que existimos. Esta es, sin duda, una empresa filosófica. En ciertos aspectos, considero que es la empresa filosófica más fascinante de todas. Pero me doy cuenta de que a muchas personas les es difícil emprenderla quizá porque no encaja con nuestros modos habituales de pensamiento. A menudo, les es intratable a los filósofos, porque es un tipo de problema tan totalmente diferente del problema del conocimiento central a nuestra tradición que, por tanto, es *extraño* en el contexto de tal tradición.

W.B.: Es extraño: pero me gustaría volver a subrayar que la preeminencia en el papel central de la filosofía que ocupa el problema del conocimiento es algo que ha caracterizado a la filosofía, más o menos sólo desde Descartes. Fue discutido por filósofos anteriores, pero no tuvo ese papel absolutamente central que adquirió después de Descartes. Así pues en algún sentido, Heidegger se considera a sí mismo un filósofo que vuelve a los griegos; especialmente a los presocráticos.

B.M.: Hemos dicho que lo que Heidegger está intentando hacer es

dar una descripción de la realidad en la que nos encontramos a nosotros mismos; es decir, un análisis descriptivo de nuestro ser en el mundo. Un lego podría preguntar: "¿Qué objeto tiene eso? *Tenemos* esta existencia. Aquí estamos. La estamos viviendo. En cierto sentido, es *todo* lo que tenemos. ¿Cómo puede darnos algo de valor una descripción de lo que ya nos es más familiar que cualquier otra cosa? Y, por cierto, ¿qué puede decirnos que no sepamos ya al respecto?"

W.B.: En la vida, lo familiar es lo que generalmente se nos escapa. Lo que tenemos ante nuestras narices es lo que vemos al último. Es verdad que los rasgos de la existencia humana que describe Heidegger son, de muchas maneras, un lugar común; pero una vez que uno termina su análisis, se ven como nunca antes se les había visto.

B.M.: ¿Diría usted que lo que Heidegger nos está dando es un análisis completo de lo común, de lo cotidiano, de lo familiar?

W.B.: Sí; lo hace como punto de partida. Pero hay también un énfasis en lo extraordinario y lo raro; en el elemento misterioso de la existencia que siempre surge. A este respecto, me gustaría comparar a Heidegger con otro filósofo de lo cotidiano (usando este término en su sentido más general): el Wittgenstein de su madurez. La comparación es interesante, porque Wittgenstein ve la tarea de la filosofía como la de desenmarañar los embrollos en nuestro lenguaje ordinario, de tal manera que pueda seguir funcionando en el mismo nivel de comunicación eficiente dentro del mundo. En este sentido, casi podemos considerar, con Wittgenstein, la posibilidad de que, si desenredamos todas las marañas del lenguaje, todos los problemas o cuestiones que nos enviaron a la filosofía desaparecerán y, así, desaparecerá la filosofía misma. Pero con Heidegger nos estamos moviendo a lo largo de ese plano de la realidad ordinaria cuando, súbitamente, se abren bajo nuestros pies abismos extraordinarios.

B.M.: ¿En qué está usted pensando? ¿En la muerte?

W.B.: La muerte sería un caso.

B.M.: ¿Cuáles serían los otros?

W.B.: La angustia. La conciencia. Pero veamos primero el problema de la muerte. Usted me pregunta: "¿Cómo puede su descripción darnos algo que no sepamos ya?" La descripción que nos da de la muerte es tal, que invierte nuestras nociones comunes. Pues nuestras nociones comunes se esfuerzan por evadir la realidad de la muerte. Solemos pensar en la muerte como un hecho en el mundo; algo acerca de lo que leemos en los obituarios. Le sucede a otras personas. Ciertamente me sucederá a mí, pero aún no; así que sigue siendo algo allí afuera; en el mundo, algo que aún me es externo. Lo que es peculiar es que, si pienso en ella como en *mi muerte, me doy cuenta de que mi muerte nunca será un hecho en el mundo para mí.* Nunca sabré que he muerto.

B.M.: Wittgenstein dice en su *Tractatus:* "La muerte no es un suceso en mi vida: no vivimos para experimentar la muerte."

W.B.: Exactamente. Mi muerte es algo de supremo significado para mí, y sin embargo, nunca puede ser un hecho en *mi mundo.* En mi mundo, sólo puede ser una posibilidad. Sin embargo, es una posibilidad siempre presente. Puedo *no ser* en cualquier tiempo. Y esta posibilidad, como él dice, "cancela todas mis otras posibilidades". En este sentido, es la más extrema de todas las posibilidades. Y lo que Heidegger señala es que una vez que uno se da cuenta de que esta posibilidad permea la trama y la urdimbre, de la existencia propia, o bien uno se escapa aterrorizado del hecho, o se derrumba, o se le enfrenta. Si uno se le enfrenta, se formula entonces la pregunta: "Ante esta posibilidad, ¿qué significado tiene mi vida?" En otras palabras, en esta etapa del pensamiento de Heidegger, él estaría de acuerdo con Tolstoi, en que la pregunta fundamental que todo hombre y, por tanto, todo filósofo debe formularse a sí mismo, es la siguiente: "Puesto que hay muerte, ¿qué significado tiene mi vida?" A esta pregunta se llega naturalmente como resultado de enfrentarse a la verdad acerca de cuál es realmente nuestra relación con la muerte, verdad que está en disonancia con lo que la gente normalmente piensa y habla acerca de ella. Y la muerte, concebida como una permanente posibilidad interior, adquiere de inmediato una nueva dimensión, si se la compara con la muerte vista como un suceso en el mundo.

B.M.: Debo decir, una vez más, que con esto simpatizo profundamente. Aun cuando fui formado en una tradición filosófica totalmente diferente a ésta, todo lo que usted dice me parece que tiene pleno sentido. Y tengo este sentimiento profundo, que supongo han de tener muchas personas, de que nuestra vida cotidiana es al mismo tiempo trivial, algo muy visto y, sin embargo, misteriosa, extraordinaria. Tengo el sentimiento aún más profundo de que enfrentarse a la muerte lo lleva a uno a buscar algún sentido o significado a la propia existencia. ¿Cómo, habiendo llegado a este punto, se propone Heidegger responder sus propias preguntas?

W.B.: No tiene respuesta alguna. Lo único que señala es que la estructura de la existencia humana es la armazón dentro de la que tienen que formularse las preguntas. Demuestra que esta es una dimensión de la existencia humana, que simplemente tiene que ser enfrentada. Del individuo dependerá la respuesta particular que se dé a la pregunta: "¿Qué significado tiene mi vida?" En este sentido, Heidegger no tiene ética.

B.M.: Sin embargo, ciertos temas surgen de forma natural como centrales a su pensamiento; y él tiene mucho que decir para desarrollarlos. Usted acaba de mencionar uno o dos. ¿Podemos considerar los más importantes? Por ejemplo; un rasgo de la vida al que le dedica mucha aten-

ción es el hecho de que simplemente nosotros nos encontramos aquí, sin que nadie nos lo haya preguntado, o sin que nos hayan pedido nuestra venia. Sólo se nos arroja al mundo; de hecho la palabra que utiliza para este concepto, *Geworfenheit,* significa literalmente "arrojadez", o calidad de ser arrojado.

W.B.: Nosotros no escogimos a nuestros padres. Nacimos de esos padres, en este momento particular, en nuestra época histórica particular, en una sociedad particular, con cualquiera que sea la estructura genética que nos fue dada, y con esto tenemos que modelar una vida. Así pues, la vida humana comienza, desde el principio mismo, como un lanzamiento de dados. Su contingencia se encuentra profundamente enraizada en hechos inescapables. Para nosotros, son lo "dado", que confiere un sentido existencial al término epistemológico.

B.M.: Y junto con esta "arrojadez" o ser arrojado y con la consecuente contingencia que permea casi todo lo que hay en nuestras vidas, tenemos también una finitud igualmente inescapable, ¿no es así? La totalidad de la experiencia de estar vivos dura muy breve tiempo. No sólo despertamos en el mundo y simplemente nos encontramos en él, sino que apenas nos estamos acostumbrando a todo esto cuando, una vez más, todo acaba. Y, para la mayoría de nosotros, es aterrador el hecho de que acaba. ¿Cómo nos recomienda Heidegger que lleguemos a un acuerdo con todo esto?

W.B.: No hay recetas. Lo que se señala es que cualquiera que sea la decisión que usted tome para darle significado a su vida, o para enfrentarse a la muerte, la condición humana debe afrontarse de una u otra forma. Él no dice esto, pero hay la sugerencia de que quizá toda la filosofía sea una respuesta a la pregunta de la muerte. Sócrates señaló que toda la filosofía es una meditación sobre la muerte, lo que liberalmente podemos interpretar como que el hombre no filosofaría si no tuviese que enfrentarse a la muerte. Si todos fuésemos Adán, viviendo eternamente en el Paraíso, sólo vagaríamos, rumiaríamos acerca de esto o de aquello, pero no acerca de ninguna cuestión filosófica seria.

B.M.: Una cosa a la que se enfrentan Heidegger y los existencialistas, y creo que los filósofos anteriores no afrontaron plenamente, es el hecho de que nuestra conciencia de la muerte produce angustia. Es aterradora, de hecho. Esta angustia ante nuestra propia finitud es uno de los temas centrales de la filosofía existencialista, ¿verdad?

W.B.: Sí. Y lo agudiza el hecho de que existir comprende avanzar hacia un futuro que contiene nuestra muerte inevitable. Esto nos trae a otro de los temas centrales de Heidegger: que toda la naturaleza de nuestro ser esté saturada de tiempo. Y de ahí, por eso, el título de su libro, *El ser y el tiempo.* Comenzamos nuestra existencia como una tarea, en el sentido de algo que nos es impuesto, y que luego tomamos a nuestro cargo.

La existencia humana es algo que marcha hacia adelante; para parafrasear a Pope, nunca es, sino que siempre está por ser. Siempre estamos comprometidos en la tarea de crearnos a nosotros mismos, y siempre desde nuestro punto de partida contingente y factual.

B.M.: Moviéndonos siempre hacia un futuro abierto...

W.B.: Correcto. El futuro es el tiempo verbal predominante en Heidegger, porque ve al hombre como una criatura esencialmente abierta y marchando hacia adelante. La razón misma por la que construimos la noción del tiempo de reloj y construimos relojes de bolsillo, y otros cronómetros es porque estamos proyectando *usar* nuestro tiempo. Estamos proyectándonos al futuro. El presente tiene significado para nosotros en tanto que se abre hacia un posible futuro.

B.M.: No habíamos hecho sino llegar al tema de "angustia", y lo abandonamos para comenzar a hablar del "tiempo". ¿Podemos volver a la "angustia", al momento en que usted concedía que era uno de los temas centrales del existencialismo?

W.B.: La angustia ha tenido una fortuna inconstante en la cultura moderna. Hace unos cuantos decenios, cuando Auden publicó su libro *The Age of Anxiety, (La edad de la angustia)* se convirtió incluso en una moda. Era lo bien visto. La gente *cultivaba* sus angustias, lo cual es tonto, pues (recordando nuestra discusión de la muerte) la angustia es algo inherente a nuestra situación. La angustia es simplemente la llegada al nivel de la conciencia de nuestra existencia humana en su contingencia; la pura contingencia de la naturaleza humana, vibrando a través de nosotros. Otra actitud moderna, resultado parcial de que somos una sociedad técnica que tiene dominio sobre diversos instrumentos, drogas, y remedios de diversos tipos, es que imaginamos que debe de haber algún instrumento o algún medio que nos permita apretar un botón y eliminar nuestras angustias. Aquí tenemos la ilusión de que no son algo a lo que tenemos que enfrentarnos, y con lo cual vivir. Cualquier extremo es desafortunado. La angustia simplemente es parte de la condición de ser humano. De hecho, en un punto Heidegger dice: "Hay modos de angustia de todos tipos: en algunas formas, tiene la inquietud de un anhelo creativo." En otras palabras, si no estuviéramos angustiados, jamás crearíamos nada.

B.M.: El intento del hombre por huir de su angustia, por evadir la realidad de su propia mortalidad, conduce a otro gran tema existencialista: la alienación. Desviamos los ojos de las aterradoras realidades de nuestra propia existencia y, de hecho, intentamos evitar vivir de acuerdo con esas realidades. La alienación, como la angustia, es algo acerca de lo cual tienen mucho que decir los filósofos existencialistas, y ambos términos han sido muy mal entendidos y mal empleados por escritores de moda.

W.B.: Sí; de hecho, "alienación" ha tenido tal ajetreo, que si ahora se usa la palabra, la gente dice: "¡Bah! ¡Ese tema aburrido!" Sin embargo, sucede que es uno de los temas más profundos de la cultura moderna; preocupó a Hegel y a Marx, y ha sido un rasgo central de la literatura del siglo XX. El sólo hecho de que tengamos una civilización que tiene tantos medios de información a la mano, de tal manera que la gente sabe lo que está y lo que no está de moda, y así palabras como "alienación" van de aquí para allá hasta convertirse en meras trivialidades, promueve nuestra alienación; es una de las fuerzas que la producen. Nuestra charla sobre la alienación tan sólo nos aliena más.

B.M.: Claro está que tratar estas cosas de manera tendenciosa es una forma de no tomarlas en serio y, por tanto de evadirlas.

W.B.: Sí; pero vea usted: la alienación se da en diversos niveles. Uno es este nivel en el que podemos perder nuestro ser; en el ser social impersonal; un hombre se entierra en su persona; en su papel social.

B.M.: Como dice Wordsworth:

> *"The World is too much with us; late and soon,*
> *Getting and Spending, we lay waste our powers;*
> *Little we see in Nature that is ours:*
> *We have given our hearts away . . ."*

> ["Tenemos al Mundo demasiado dentro; tarde y pronto,
> Adquiriendo y Gastando, nuestros poderes angostamos;
> Poco vemos en la naturaleza que (realmente) poseamos;
> Hemos malbaratado nuestros corazones . . ."]

W.B.: Pero hay otro tipo de alienación. Y es un problema real en el siguiente sentido; emplearé un poco de humorismo, pero creo que usted lo entenderá. Aquí estoy, en Londres, bajado de los cielos, y aún no me he encontrado del todo. Todo parece bastante extraño.

B.M.: Se siente usted separado de la realidad . . .

W.B.: Sí. Cuando camino por la calle encuentro personas extrañas. Probablemente dentro de un par de días me sentiré "como en casa". La palabra "alienación" significa fundamentalmente ser un extraño; un extranjero o forastero.

B.M.: Todos nos sentimos así en ciudades extrañas. Pero algunas personas se sienten como extrañas en el mundo, como tal.

W.B.: Habitan sus propias pieles como extraños.

B.M.: Hemos tocado algunos de los temas centrales de *El ser y el tiempo;* los dos mencionados en el título mismo, y también la muerte, la angustia y la alienación. Hay mucho más en el libro; cosas que son dema-

siado técnicas, o al menos difíciles para presentarlas en esta breve discusión. Me parece que lo más valioso de todo es el análisis fenomenológico de la captación consciente; una investigación extraordinariamente profunda, imaginativa y original; ciertamente la obra de un genio. En su totalidad, el libro trata temas auténticamente fundamentales. Y aun donde no da respuestas, tiene enorme valor el hecho de que esclarece verdaderamente las cuestiones.

Sin embargo, como tantos otros filósofos que han formulado una "gran" filosofía en su juventud, Heidegger luego superó en algún sentido, y se separó de sus primeras preocupaciones. Aun cuando *El ser y el tiempo* se presentó como el primer volumen de lo que habría de ser una obra en dos volúmenes, el segundo volumen nunca apareció, de tal manera que todo lo que obtuvimos fue medio libro. ¿Por qué no completó su plan?

W.B.: Este es un tema, tanto de discusión, como de especulación. Resulta que Heidegger ha dejado el manuscrito de esta segunda parte. Se publicará como una especie de *Nachlass* (continuación). Pero no creo que modifique en mucho nuestra comprensión de él. Creo que sé lo que va a decir en él; algo dijo de esto en su primer libro sobre Kant. Pero luego, más o menos en 1936, sucedió lo que los eruditos heideggerianos llaman "el giro". Heidegger tuvo la sensación de que, en algún sentido, en *El ser y el tiempo* había fijado su atención en el hombre con demasiada exclusividad. Vio que su filosofía era una forma poderosa de humanismo, pero también que su filosofía dejaba oscura la cuestión acerca de dónde se encuentra arraigado el ser humano.

B.M.: ¿Se refiere usted al mundo de la naturaleza, al mundo material?

W.B.: Al cosmos. Vea usted: en un sentido, Heidegger se autodenominaría un seguidor de Parménides. Heidegger ha escrito sobre Parménides, el sabio griego que tuvo la idea electrizante de "el todo es uno". Allí, por primera vez en la historia humana, se tiene la noción de la totalidad del ser como algo con lo que tenemos que relacionarnos en nuestro pensamiento. Ahora bien, Heidegger tiene la sensación de que lo que ha sucedido con la cultura moderna es que precisamente hemos perdido estas raíces cósmicas; nos hemos separado de nuestro sentido de conexión con el todo.

B.M.: ¿Por qué ha de atribuirse esto particularmente a la cultura moderna? ¿No es parte de la condición humana?

W.B.: Lo es, en el sentido de que el hombre es un ser que se aleja de la verdad, incluso cuando va tras ella, y Parménides protestó contra esta alienación en sus contemporáneos. Pero creo que una de las razones por la que específicamente sucede en la cultura moderna es que hemos cons-

truido una sociedad técnica mucho más intrincada. Estamos más encajonados en la pura estructura humana de las cosas de lo que lo estuvo la gente en algún otro momento de la historia. No puedo dejar de pensar, el venir a Londres, que ahora esta es una ciudad muy diferente del Londres de Shakespeare, que estaba mucho más próxima a la campiña; caminando, se llegaba a ella.

B.M.: ¿Así que esta localización de la alienación en un contexto histórico, con la resultante preocupación por lo que le es particular a la situación humana en el siglo XX, fue algo que comenzó a inquietar a Heidegger, cuando terminó de escribir *El ser y el tiempo*?

W.B.: Sí. Pero el Heidegger de su última época no es sistemático; ni siquiera sistemático en el sentido en el que intenta serlo en *El ser y el tiempo.* Este Heidegger está centralmente preocupado por el problema de la poesía, y por el problema de la tecnología. Tiene la impresión de que una de las tareas de los filósofos, en nuestra época, es intentar pensar cabalmente en lo que implica la tecnología. El pensamiento moderno es demasiado superficial; demasiado inauténtico respecto al tema de la tecnología. Hay personas con actitudes muy impertinentes; o están *en contra de las máquinas* o están *a favor de la tecnología.* Heidegger dice que no tiene sentido que un hombre, en esta coyuntura histórica particular, esté a favor o en contra de la tecnología. Estamos comprometidos con la tecnología. Si la eliminásemos, toda la civilización se vendría abajo. Es parte de los riesgos de nuestra existencia; parte de nuestra aventura. Por otro lado, tenemos el hecho de que la bomba atómica ha puesto ante la conciencia humana, en general, que la tecnología tiene posibilidades tremendas. Hasta entonces, la gente protestaba contra la tecnología como causa de molestias locales, desempleo, contaminación y demás; pero la noción de que el hombre podía *autodestruirse* nos mostró las aterradoras posibilidades dentro del complejo técnico. La preocupación de los últimos años de Heidegger fue pensar a fondo en el destino histórico del hombre: en dónde se encuentran sus raíces técnicas, y hacia dónde lo estén condudiendo.

B.M.: ¿Cómo su interés por la poesía se relaciona con su interés por la tecnología, a menos que vea a ambas como el anverso y el reverso de la misma moneda?

W.B.: Lo son. Como usted lo sabe, por haber estudiado otras corrientes de la filosofía contemporánea, hay cierta disposición por parte de algunos filósofos a tratar el lenguaje como un cálculo formal; como un instrumento que puede manipularse y controlarse. Ese punto de vista representa una extensión del pensamiento técnico. Ahora bien, desde el punto de vista de Heidegger, lo que sucede en un poema es que evade las exigencias de nuestra voluntad. El poeta no puede desear volitivamente

escribir un poema; éste sólo "viene", acude. Y nosotros, como sus lectores, tampoco podemos desear volitivamente nuestra respuesta; tenemos que someternos al poema, y dejar que obre en nosotros. Heidegger vincula el ascenso tecnológico de esta civilización con su voluntad faústica que, con el tiempo, se convierte en la voluntad de poder. La cita clave, aquí, sería de Francis Bacon: "Tenemos que atormentar a la naturaleza; obligarla a que responda a nuestras preguntas", que es una forma dramática de apoyar el método experimental. Pero, si nos detenemos a pensar, incluso si ponemos a la pobre y torturada naturaleza en el potro, aún tenemos que escuchar sus respuestas. En algún sentido tenemos que entregarnos; que ser receptivos. Hay un momento en que nuestra presión debe dejar salir lo que haya que escuchar.

B.M.: Esto me recuerda vívidamente su punto de partida, que fue la ruptura de Heidegger con la corriente principal de la tradición de la filosofía occidental. Aun filosofías revolucionarias dentro de esa tradición, como el marxismo, dan por supuesto que la conquista de la naturaleza es la tarea por hacer de la humanidad, y que lo es con toda propiedad. Pero una de las ideas principales de Heidegger se opone radicalmente a esto. Es su noción de que, si realmente deseamos entender nuestra situación o, para formularlo de otra manera, si realmente deseamos entender la realidad, debemos intentar no imponernos a ella sino, más bien, someternos a ella. ¿Cree usted que de alguna manera seria esto se relacione con ideas orientalistas, con nociones que uno acostumbra asociar con el budismo y con el hinduismo, o con la filosofía oriental, en general?

W.B.: Creo que sí. Hay indicaciones de esto en algunos de los últimos escritos de Heidegger, en los que, de paso se hace referencia al taoísmo y al budismo zen, en algún punto. De alguna manera, Heidegger tenía la impresión de que todo el Occidente estaba siendo juzgado en este momento de la historia. Esto surgió en su mente ante las posibilidades de la bomba atómica, que tenemos que considerar filosóficamente. Una civilización que tiene la decisión de dominio y de poder puede, también, desenfrenarse en algún momento. Así que puede haber un punto en el cual hemos de dejar de hacer valer nuestros derechos, y sólo someternos, y no molestar. Y, si así lo desea, aquí tenemos el sentido de algo que es similar al espíritu oriental.

B.M.: Yo he encontrado tanta profundidad e intuiciones auténticas en Heidegger que no puedo entender cómo muchos otros filósofos, obviamente bien dotados (estoy pensando en personas como Rudolf Carnap, Karl Popper, A. J. Ayer) se hayan permitido tratarlo con tal burla y desprecio. No sólo en conversación, sino también en sus escritos publicados han rechazado la obra heideggeriana como si en realidad careciera de

sentido; como retórica hueca; como no más que una hilera de palabras. Sin embargo, me parece que uno sólo tiene que leer la primera Introducción a *El ser y el tiempo,* para ver cuánto dista de ser sólo una hilera de palabras; es a la vez brillante y profundo. ¿Por qué ha sido tan desdeñosamente rechazado por tantas personas inteligentes?

W.B.: No deseo hacer una observación denigrante acerca del estado actual de la filosofía; pero hay cierto tipo de deformación profesional. Un hombre tiene una visión, y ésta acarrea consigo una ceguera para la visión de algún otro. Creo que una de las barreras es el vocabulario de Heidegger, que en un principio es bastante fastidioso. Pero, si lo lee usted en alemán, descubrirá que escribe un alemán bastante claro; si compara su prosa con la de Hegel, por ejemplo, verá que Heidegger es la lucidez misma. Pero temo que, en filosofía, siempre encontraremos que hay prejuicio acerca de ciertos vocabularios escogidos. Mencionó usted a Carnap; yo fui alumno de Carnap varios años y me interesé en Heidegger, en parte, para aclarar el embrollo. ¿Sería tan malo como decían?

B.M.: ¿Es cierto que usted llegó a Heidegger por los ataques que Carnap le lanzaba, y ahora lo considera una figura superior a Carnap?

W.B.: Así es . . .

B.M.: Antes de que abandonemos el tema de Heidegger, creo que es importante enfatizar que es falsa la imagen de su obra que parecen tener la mayoría de los filósofos analíticos, y que pasan a sus discípulos, quienes luego la repiten sin saber que no es así. Imaginan que, en realidad, no es filosofía en manera alguna, cuando claramente lo es. Parecen suponer que a él le preocupa decirnos cómo debemos vivir, en tanto que, como usted lo ha subrayado, él evita cuidadosamente hacer eso; así, ellos creen que es prescriptivo, cuando de hecho es descriptivo. También parecen creer que todo esto es una gran faramalla romántica, retórica e indisciplinada, cuando de hecho, al menos la mayor parte de *El ser y el tiempo,* representa un análisis descriptivo, bastante lento y teutónicamente cuidadoso, que sería áridamente académico si no fuese por su originalidad, lo emocionante y lo importante de la empresa. Siendo todo esto así, las burlas o injurias hacia Heidegger y su filosofía que uno acostumbra oír por parte de los filósofos analíticos, están tan fuera de lugar que, inequívocamente, revelan ignorancia por parte de los ofensores. En el nivel puramente personal, creo que durante su vida, esto debe de haberle parecido muy oprobioso, si no es que imperdonable. Pero, claro está, él no ha sido la única figura señera en la historia de la filosofía que haya sido calumniada; en algunas circunstancias, esto parece ser parte del precio que ha de pagar alguien que sea real y radicalmente original.

Pero, sigamos adelante. Deseo presentar en la discusión a otra figura; en la introducción a este diálogo prometí que diríamos algo acerca de

Sartre. Señalé que aunque Sartre se ha convertido en el más famoso existencialista y, en verdad, el único nombre que la gente asocia con el existencialismo, él no es un pensador tan original como Heidegger. Sin embargo, ha hecho una aportación. ¿Cuál señalaría usted como la principal aportación de Sartre?

W.B.: Creo que algunas de las novelas y obras de teatro de Sartre son más importantes que cualquiera de sus escritos filosóficos, pero estoy de acuerdo en que es un filósofo muy lúcido. Su principal libro filosófico se llama *El ser y la nada.* Es un error craso de denominación. No es acerca del ser, y no es acerca de la nada. Sartre no tiene mucho sentido del ser. Por mucho que uno pueda objetarle a Heidegger, hay que reconocer que el hombre está realmente saturado de su sentido del ser. Lo que realmente representa el mencionado libro de Sartre es un melodrama de dos conciencias cartesianas. Naturalmente, son cartesianas, pues él es francés, y todo francés es cartesiano cuando se le apremia bastante. Estas dos conciencias nunca se entienden entre sí. Son dos mentes subjetivas, que se malinterpretan la una a la otra; yo, como sujeto, me impongo sobre usted, y lo convierto en objeto; usted hace lo mismo conmigo. Y así prosigue este perverso diálogo de falsificaciones y malos entendimientos. Al final, nos resulta imposible comunicarnos sinceramente. Así pues, este gran libro de Sartre es realmente un tratado sobre el problema de la sinceridad, el cual creo que es el problema de consumo general de la literatura francesa, desde Montaigne hasta Proust, pasando por Molière.

La doctrina más famosa y positiva de Sartre es su noción de la libertad. Es la doctrina que tuvo mayor arraigo en la mente del público, porque nos presenta los más amplios prospectos de la libertad. Como seres humanos, nuestra libertad es total y absoluta. Nada nos impide, en cualquier momento, hacer las cosas más precipitadas y peligrosas.

B.M. Considero que quiere usted decir, por ejemplo, que yo ahora soy libre de coger este pesado cenicero de cristal y lanzárselo a la cabeza, o ir al techo de este edificio y saltar desde allí, o tomar el siguiente avión que me saque de Londres y nunca volver el resto de mi vida. En realidad, si lo deseo, puedo de hecho hacer estas cosas, y nadie podría detenerme. Hay otro número infinito de actos que tengo la libertad de hacer en cualquier momento; *cualquier* acto posible, por extremo, violento, caprichoso o fuera de lo común que sea, nadie se encuentra realmente en posición de evitar que lo haga por *force majeure.* Y en lo que Sartre insiste continuamente, es en que nosotros no nos enfrentamos a este aspecto de la realidad de nuestra situación. En vez de esto, pretendemos ante nosotros mismos que estamos más circunscritos, mucho menos libres de lo que realmente estamos. En consecuencia, nos permitimos ser gobernados por las convenciones y por lo que piensan otras personas, en un grado mucho

mayor que el necesario. Nos permitimos un uso mucho menor de nuestra imaginación, en la forma en que vivimos nuestras vidas y, por tanto, mucho menos libertad, de la que podríamos útilizar creativamente.

W.B.: Los ejemplos que ha dado usted son espléndidos; señalan lo más objetable de la tesis de Sartre. ¿En qué momento se hace patológica esta libertad absoluta y total? ¿En qué momento se hace destructiva y autodestructiva? Tradicionalmente, la libertad siempre ha estado vinculada a la idea de responsabilidad, y a mí me gustaría conservar ese vínculo. Sin duda, la convención pesa demasiado en algunas personas, y asfixia sus posibilidades de libertad. Pero me pregunto si actualmente no nos hemos excedido ya en la idea del papel asfixiante de las convenciones. Quienes se dejan asfixiar por las convenciones no tienen, de todas formas, en general, mucha sustancia personal. Y mucho de los que se burlan de las convenciones no tienen nada propio que oponerles. En el decenio de los años 60 observé a muchos jóvenes ir en contra de la corriente convencional y a muchos de ellos, incluso, enarbolar los términos existenciales "auténtico" e "inauténtico", y en la mayoría de los casos, el resultado era sin duda de lo más superficial e inauténtico. Habrían sido individuos más auténticos si hubiesen seguido algunas convenciones y, por cierto, algunos se destruyeron a sí mismos. Hay un valor positivo en ciertas convenciones; al fin y al cabo, el lenguaje mismo es una convención, y usted y yo no podríamos estar conversando sin él. Si uno sigue las convenciones y algo tiene de originalidad, acabará siendo informal, al fin de cuentas, pero sin esforzarse por lograrlo. El problema es lograr el equilibrio; pero Sartre prefiere permanecer en el extremo. Y si observa su retórica, verá que, a pesar de sí mismo, hay en tal retórica la preocupación obsesiva por las posibilidades destructivas de esta libertad, que él recomienda. Nos dice, en efecto, que esta libertad total es vertiginosa y conmocionante; es como estar de pie ante un precipicio, al cual me puedo lanzar en cualquier momento. Nada me lo impide. En Sartre, la imagen de la libertad es una imagen de autodestrucción.

B.M.: Pero seguramente Sartre tiene razón al dramatizar el hecho de que las realidades de elección y libertad que realmente poseemos en la vida son mucho mayores que las que deseamos encarar la mayor parte del tiempo, ¿verdad?

W.B.: La dramatización está bien. El problema es si no se excede en dramatizar un aspecto de todo el problema. Y aquí creo que la intuición de Heidegger sobrepasa, con mucho, a Sartre. Si uno ha de encontrar su libertad en cualquier parte, ésta, a fin de cuentas, tendrá que ser en la realidad ordinaria: de la vida cotidiana. Después del espléndido, solitario y espectacular salto a la libertad (y, de paso, creo que está mal estrechar el problema de la libertad hasta reducirlo a la cuestión de un acto único)

uno tendrá, una vez más, que poner los pies en tierra; en el mundo cotidiano. Usted vuela en avión a Tahití para comenzar una nueva vida, y acarrea consigo su mismo y conocido yo. El individuo que se lanza a esta elección precipitada, puede estar arrancando en la dirección equivocada; equivocada para el individuo que él es. En tal caso, a pesar de todo, su aparente ejercicio de libertad seguirá siendo tan ciego como al principio y, por tanto, carente de libertad.

Conforme a la tesis de Heidegger, la libertad fundamental es nuestra libertad de estar abiertos a la verdad, respecto a la cual la libertad de acción se encuentra subordinada, o es consecuencia de ella. ¿Qué objeto tiene nuestra acción, si nosotros mismos no estamos ilustrados? Estar abierto a la verdad no es cosa fácil, como se lo puede decir cualquier psicoanalista. El paciente del psiquiatra no puede ver la verdad de su propia situación, porque él mismo pone obstáculos ante su visión de ella. Todos tenemos la capacidad de ejercer una muy devastadora perversión de la voluntad, para distorsionar las situaciones humanas con las que cotidianamente nos topamos. Es difícil retroceder y no interferir; dejar que las cosas se vean como son. Por un momento, cuando menos, tenemos que abandonar nuestra pasión por hacer valer nuestros derechos, con todas las distorsiones que esto acarrea. Toda la obra de madurez de Heidegger es realmente un ataque prolongado a la voluntad de poder que infecta a la civilización occidental; incluso en la cuestión de nuestras relaciones personales.

B.M.: El rasgo característico esencial sigue siendo que uno puede *realmente* entender la realidad, o la naturaleza, sólo si en algún sentido se somete a ella.

W.B.: Sí; y recuerde que la naturaleza incluye también nuestra naturaleza humana. Hemos de intentar dejar de dominar, no sólo al mundo físico, sino también a la gente, y no sólo a los demás sino también a nosotros mismos; tenemos que intentar dejar de dominar nuestras propias vidas personales. Como lo demuestra el psicoanálisis, la gente puede estar en lucha consigo misma; lo consciente contra lo inconsciente. Puede haber cierto punto en el que tenemos que dejar de intentar contener esa parte de la naturaleza que somos nosotros mismos; un punto en el cual nos sometamos a ella. Ahora bien, lo único que Heidegger tiene que ofrecer es cierto tipo de pensamiento reflexivo que (según dice) es afín a la poesía, en tanto que contempla al *ser,* más bien que a *objetos que pueda manipular.* Esto quizás pueda abrirnos algunas perspectivas no técnicas en la existencia.

B.M.: Pero si deseamos seguir viviendo en un mundo que tiene puentes, hospitales y operaciones de cerebro, vamos a tener que vivir en un mundo que tiene un alto nivel de tecnología y, entre otras formas de

pensamiento, estaremos obligados, por tanto, a recapacitar tecnológicamente.

W.B.: ¡Exactamente! Pero esto es precisamente lo que apunta Heidegger. La gente que está "en contra" de la tecnología es profundamente inauténtica. No tiene una visión sobria e inteligente de la historia; pues la tecnología es parte de nuestro destino. No podemos vivir sin ella. En un sentido, es nuestro ser; lo que somos como seres humanos modernos, representa, en parte, lo que somos mediante la técnica. Por tanto, simplemente, no la podemos rechazar. Cualquier tesis de rechazo no constituye, en manera alguna, un pensamiento de gran profundidad. Sin embargo, la técnica suscita problemas. Por ejemplo: si antes no volamos todos en pedazos, la tecnología que ahora tenemos será arcaica y minúscula de aquí a cien años, así como ahora resulta arcaica mucha de la tecnología moderna, en contra de la cual protestaba el siglo XIX. Pero esto representa una transformación en nuestras vidas, para la que no estamos preparados en términos de pensamiento. Considere la cuestión de la manipulación genética, de la ingeniería genética: ¿estamos preparados para decidir qué tipos de características genéticas deseamos construir? Ve usted que muy bien podemos adquirir los instrumentos para hacer esto, sin haber adquirido la sabiduría humana para usarlos teniendo en cuenta nuestro bien último.

B.M.: Pero no veo cómo encaja en esto Heidegger. ¿Cómo va a ayudarnos a hacer tal elección?

W.B.: Poniéndonos sobre aviso del hecho de que, junto con nuestra forma tecnológica de pensar, tenemos que comprometernos con otro tipo muy diferente de reflexión. Yo doy caminatas por los bosques cercanos al sitio donde vivo; y si una tarde doy una caminata por esos bosques, estoy pensando todo el tiempo. Pero, si al regresar, alguien me pregunta, "¿qué problema resolviste?" tendría que responder, "Mi pensamiento no era de ese tipo; estaba rumiando; orientándome a mí mismo hacia mí mismo, y hacia la naturaleza". Me siento mucho más sano e íntegro al volver de ese tipo de reflexión. Pero uno puede imaginar que otras personas pensarán, "¡Eso es muy extraño! Dice que estaba pensando y, sin embargo, no estaba considerando ningún problema, y no dedujo nada."

B.M.: Yo paso mucho tiempo en esa especie de autorientación; de tal manera que no necesito que se me convenza de su valor. Sin embargo, en sí misma, no basta. A pesar de todo lo que usted ha dicho, aún veo, como una limitación, la ausencia de una doctrina positiva en Heidegger si bien reconozco que es una limitación de la filosofía, en cuanto tal. ¿Ha de ser puramente pasiva la mayor comprensión de nuestra situación, que logramos a través del estudio de la filosofía? ¿No hemos, en forma alguna, de actuar o de vivir, de manera diferente? Si, como lo hacen los teólogos

por él influidos, y como tradicionalmente lo acostumbra hacer el hombre occidental, llegase a decir que la explicación última del mundo es que fue hecho por Dios, que Dios tiene ciertos propósitos al crear el mundo y a nosotros, y que Dios se ha preocupado por revelarnos cuáles son esos propósitos; si Heidegger llegase a decir todo esto, aquí tendríamos algo. Pero no lo hace. Nos deja aún sin guía alguna acerca de cómo proceder. La visión religiosa del mundo dio al hombre occidental, tanto una explicación cósmica, como un sistema de valores y, por tanto, una meta. Para muchas personas, la pérdida de la creencia en Dios ha eliminado todo eso. Muchos de nosotros nos sentimos viviendo en un mundo sin significado; sin propósito; sin valor. Ahora bien, puedo imaginar que alguien busque en la filosofía existencialista algún sentido para esas cosas, pero me parece que Heidegger no se lo proporciona.

W. B.: No; él no proporciona lo que usted pide. Pero usted pide mucho, y yo me pregunto si la filosofía, cualquiera filosofía es capaz de proporcionar las respuestas que usted busca. Desde hace algún tiempo la filosofía ha puesto en tela de juicio si tiene cualquier "doctrina positiva" que ofrecernos, en el sentido de un sistema coherente de proposiciones. Repetidamente se ha insistido, y esto desde la perspectiva de diversas escuelas filosóficas, que la filosofía es principalmente, la actividad de esclarecimiento de problemas. Recuerde la muy simple, pero devastadora frase de Wittgenstein: "La filosofía deja al mundo tal como es." No nos proporciona ninguna nueva información, ni teoría nueva acerca del mundo. Todo esto es el legado de Kant, de que la metafísica es válida sólo en tanto que es regulativa, y no en tanto que constitutiva. En verdad, no podemos esperar que la filosofía proporcione algo tan vital para la mayoría de la humanidad, como en alguna ocasión lo fue la fe religiosa.

Ahora bien, Heidegger existe en la misma época que estos otros filósofos, y está muy consciente de las limitaciones que impone. Acaso la filosofía de esta época tenga que asignarse un papel más humilde. Él tiene una bella frase, en algún sitio: "La filosofía debe aprender a descender, una vez más. a la pobreza de sus materiales." ¿Qué objeto tiene precipitarse hacia alguna nueva síntesis filosófica, antes de que hayamos aprendido a tratar las cuestiones mismas? Sólo pasamos de una a otra solución espuria; a sistemas que prevalecen un decenio, y luego se descartan. En mi propia experiencia filosófica, desde mis días de estudiante hasta hoy, he estado expuesto a seis diferentes ortodoxias de moda, y ya veo que la última va de salida. Por lo que toca a la religión, es posible que allí tengamos también que comenzar desde el principio. Heidegger insistiría en que el filósofo confíe en su tiempo, y en que se haga consciente de la particular oscuridad que habita nuestra época. Creo que fue Matthew Arnold quien dijo, de manera muy profética, que estamos entre dos

mundos: uno muerto, y el otro, impotente para nacer. Este también es el pensamiento de Heidegger, pero al poeta que cita es a Hölderlin: estamos en una época de oscuridad, entre los dioses que se han desvanecido y el dios que aún no ha llegado. Heidegger mismo fue educado como católico, y estando en un seminario católico estudiando para convertirse en sacerdote, leyó por primera vez la *Crítica de la razón pura* de Kant, y se convenció de que no eran válidas las pruebas en favor de la existencia de Dios. Se cambió a la universidad, y un tiempo estudió ciencias naturales, y luego, filosofía. Se encuentra, entonces, sin una fe religiosa específica. Se ha referido a sí mismo como "sin Dios", como si pensase en esto como una suerte de destino personal, que ha aceptado. Pero, en un ensayo posterior, ha señalado; "Sin embargo, quizás mi cualidad de sin Dios está más cerca de Dios que el teísmo filosófico". Así pues, retiene de Kant la convicción de que el camino hacia Dios no es a través de pruebas o argumentos racionales. Nuestro "ser-hacia-Dios" debe ser algo muy distinto de una convicción puramente intelectual. Heidegger no es ni ateo ni teísta, sino un pensador que prepara el camino para llegar a una nueva comprensión de lo que significa ser religioso.

B.M.: Yo no soy religioso, en un sentido normal, pero me parece que los problemas últimos aún están allí luego de que nos hemos abierto paso a través de Heidegger. Arroja mucha luz sobre todas las cosas acerca de las que hemos hablado, pero aún nos deja enfrentados al hecho insoslayable de que vamos a morir, el cual, a su vez, suscita en nosotros una aguda necesidad emocional de encontrar algún significado de esta vida nuestra; y él no nos ha dado aún la más ligera indicación de cuál debería o, incluso, podría ser tal significado. Se necesita dar otro paso. ¿Hacia dónde dirigirnos...? La filosofía de Heidegger no me parece que sea una escala posible. Es casi un preludio hacia otro tipo de filosofía, más que una filosofía, en sí misma.

W.B.: Es una preparación hacia una filosofía, pero no en el sentido en que podría considerarse tal preparación un manual de lógica. Y Heidegger no dice que la posible filosofía para la que prepara el camino su pensamiento podría ser tan diferente de lo que ahora tenemos, que ni siquiera se denominaría "filosofía". Podría ser tan diferente de la filosofía que ahora tenemos, como lo que fue la filosofía griega del tipo de toma de conciencia que la precedió. ¿Es demasiado visionario Heidegger en esto? Bien, consideremos este trasfondo histórico, simple, pero masivo: de la filosofía derivaron las ciencias; ahora, la ciencia y la tecnología han llegado y han transformado la vida total de la humanidad en este planeta. ¿Tiene la filosofía alguna nueva visión, equiparable con este nivel de existencia histórica, al que ha sido llevada la humanidad? Quizá por esto, tanta filosofía académica nuestra no atrae la atención de las

personas ajenas a la disciplina misma. En la medida en que filosofemos dentro de la vieja estructura, sólo podremos adornarla con nuevos detalles técnicos, lo que al fin de cuentas se vuelve trivial. El esfuerzo por encontrar un nuevo camino para pensar, inevitablemente, debe ser tentativo y vacilante. Como acabo de decir, a Heidegger le gusta hablar de sí mismo como de un pensador *en marcha.* Quizá, en ocasiones, parece que se mueve muy lentamente, pero a mí me gusta bastante este paso tranquilo del Heidegger de su última época. Él mismo no puede enunciar cuál será su destino. Para hacerlo, tendría que haber llegado ya; hasta ahora, simplemente está en camino. Sin duda, esta situación de vacilación y espera debe cansar a la paciencia de aquellos a los que les gustaría abrazar un gran sistema, o lanzarse a una conversión religiosa. Pero ¿qué otra cosa podemos hacer?

B.M.: En alguna expresión del arte moderno es aterrador el sentimiento de un hombre que vive en un mundo sin Dios; por ejemplo, en las obras de Samuel Beckett. *Esperando a Godot* expresa, de manera casi intolerable, el sentimiento de aislamiento, así como de vacío, que tiene el individuo que se ve a sí mismo como un ser en un universo sin finalidad. Ese horror que hace que *Esperando a Godot* sea en verdad una obra dolorosa de ver, está casi ausente en la obra de Heidegger.

W.B.: Es interesante que haya usted mencionado la obra *Esperando a Godot.* Me cuentan que Heidegger vio en Alemania una representación de ella y que, al final comentó: "Ese hombre debe de haber leído a Heidegger." Incidentalmente, el énfasis del título está en "esperando", y Heidegger nos dice que todo su pensamiento es una especie de espera. Sin embargo, persistir en esta espera implica cierta afirmación: es una especie de sondeo; una especie de búsqueda. Heidegger no entró en la Tierra Prometida. Pero podría facilitar que otros lo hicieran.

B.M.: En último análisis, el existencialismo me parece prerreligioso. Esto es: si uno se abre camino por esta filosofía, el punto de llegada es el umbral de la religión, o quizá debería decir, más bien, que el punto de llegada lo enfrenta a uno a una elección última, que abarca a la religión. Al final, o bien el hecho de que lo que existe en realidad *significa* algo, o bien, nada tiene significado.

W.B.: Sí. En la medida en que la filosofía se ocupa de las actitudes últimas, apunta a la esfera religiosa de la existencia, sea cual sea la posición que se adopte en tal esfera.

V. LAS DOS FILOSOFÍAS DE WITTGENSTEIN

Diálogo con ANTHONY QUINTON

INTRODUCCIÓN

B.M.: No creo que nadie objetará la afirmación de que, en este siglo, los dos filósofos más influyentes en los países de habla inglesa han sido Bertrand Russell y Ludwig Wittgenstein. Russell, además de un gran filósofo fue una gran figura pública. Inmerso casi toda su vida en los asuntos políticos y sociales, llegó a ser una figura familiar al gran público como comentarista radiofónico, periodista y crítico social. La gente correctamente, lo asoció, a ciertas ideas generales, y también a un enfoque particular de los problemas sociales, aun sin conocer mucho de su filosofía, cuya mejor parte era sumamente matemática y técnica y, por tanto, inaccesible para el lego en la materia. Wittgenstein era totalmente distinto de Russell. Fue un filósofo técnico, y sólo eso. No tomó parte alguna en la actividad pública; evitó la publicidad, incluso en su propia profesión, y publicó muy poco. En consecuencia, durante mucho tiempo su influencia, aunque inmensa, se confinó al mundo de los filósofos profesionales. Sólo en una época comparativamente reciente su influencia ha comenzado a filtrarse hacia las áreas circundantes del pensamiento, y ha afectado a personas en otros campos de actividad. Así, la situación es que un gran número de personas que aún no sabe lo que hizo, o por qué es importante, está comenzando a oír hablar de Wittgenstein. Espero que la discusión que sigue responderá a esta situación, descubriendo las líneas principales de su pensamiento, así como algo acerca de su influencia. La carga principal de esta tarea, que no es fácil, la tendrá Anthony Quinton, presidente del *Trinity College,* de Oxford (universidad en la que ha enseñado filosofía hace más de veinte años).

Pero antes de que invite a Anthony Quinton a que comience a hablar de las ideas de Wittgenstein, me gustaría decir algo, a manera de introducción, acerca del hombre que fue Wittgenstein. Nació en Viena, en 1889, y murió en Cambridge, en 1951, tras haberse hecho súbdito británico en su edad madura. Su padre fue el más rico y poderoso magnate acerero de Austria. En parte, sin duda debido a sus antecedentes familiares, y ciertamente incitado por ellos, desarrolló un interés apasionado por la maquinaria, lo que habría de establecer la pauta de toda su educación. Sus padres lo enviaron a una escuela que se especializaba en matemáticas y en física. De ahí pasó a convertirse en un estudiante de ingeniería mecánica. A la edad de diecinueve años vino a Inglaterra, a la

Universidad de Manchester, como estudiante investigador *(research student)* de ingeniería aeronáutica. Mientras estuvo allí, le facinaron las cuestiones de índole filosófica, acerca de los fundamentos de la matemática.

Leyó el gran libro de Bertrand Russell, *Los principios de la matemática*, y esto parece que para él fue como una especie de revelación. Abandonó la ingeniería, y se fue a Cambridge a estudiar lógica con Russell. En un tiempo muy breve comenzó a producir una obra original que mucha gente, desde entonces hasta nuestros días, ha considerado la obra de un genio. El resultado de esto fue el único libro suyo que se publicó durante su vida, el *Tractatus Logico-Philosophicus*, que generalmente se denomina simplemente "*El Tractatus*". Se publicó en Austria, en 1921, y en Inglaterra, en 1922. Es tan breve que apenas es mayor que un ensayo pero, sin duda, ha sido una de las más influyentes obras de filosofía que se han publicado en este siglo. Sin embargo, mientras estaba ejerciendo tanta influencia durante los años siguientes. Wittgenstein se encontraba cada vez más descontento con él. En efecto, llegó a considerarlo fundamentalmente erróneo, y creó toda una nueva filosofía que repudiaba a la anterior. Durante su vida, esta segunda filosofía, se diseminó sólo entre sus discípulos de Cambridge, y fue difundida por ellos, pero a su muerte se publicaron muchos de sus escritos acumulados, que también la contenían.

El más importante de estos fue un libro denominado *Investigaciones filosóficas*, que se publicó en 1953, y que ejerció una influencia tan grande como el *Tractatus*, de hacía treinta años.

Creo que éste es un fenómeno único en la historia de la filosofía; el que un filósofo de genio produzca dos filosofías diferentes e incompatibles entre sí que tuvieron, cada una de ellas, una influencia decisiva en toda una generación. Volvamos al comienzo de la historia: al *Tractatus*, escrito durante el segundo decenio de este siglo, y sigamos su desarrollo desde ese punto.

Discusión

B.M.: El *Tractatus* es un libro brevísimo, de menos de ochenta páginas en la edición normal. ¿Cuáles son los problemas centrales que en él está tratando de resolver Wittgenstein?

A.Q.: Pienso que el problema central puede enunciarse concisamente, y es: ¿cómo es posible el lenguaje? ¿Cómo es posible usar el lenguaje para lo que Wittgenstein creía que era su propósito crucial; a saber, describir el mundo, enunciar hechos, decirnos lo que es verdad o falso, o cuándo es desafortunado?

B.M.: Mucha gente podría no ver de inmediato por qué este es un

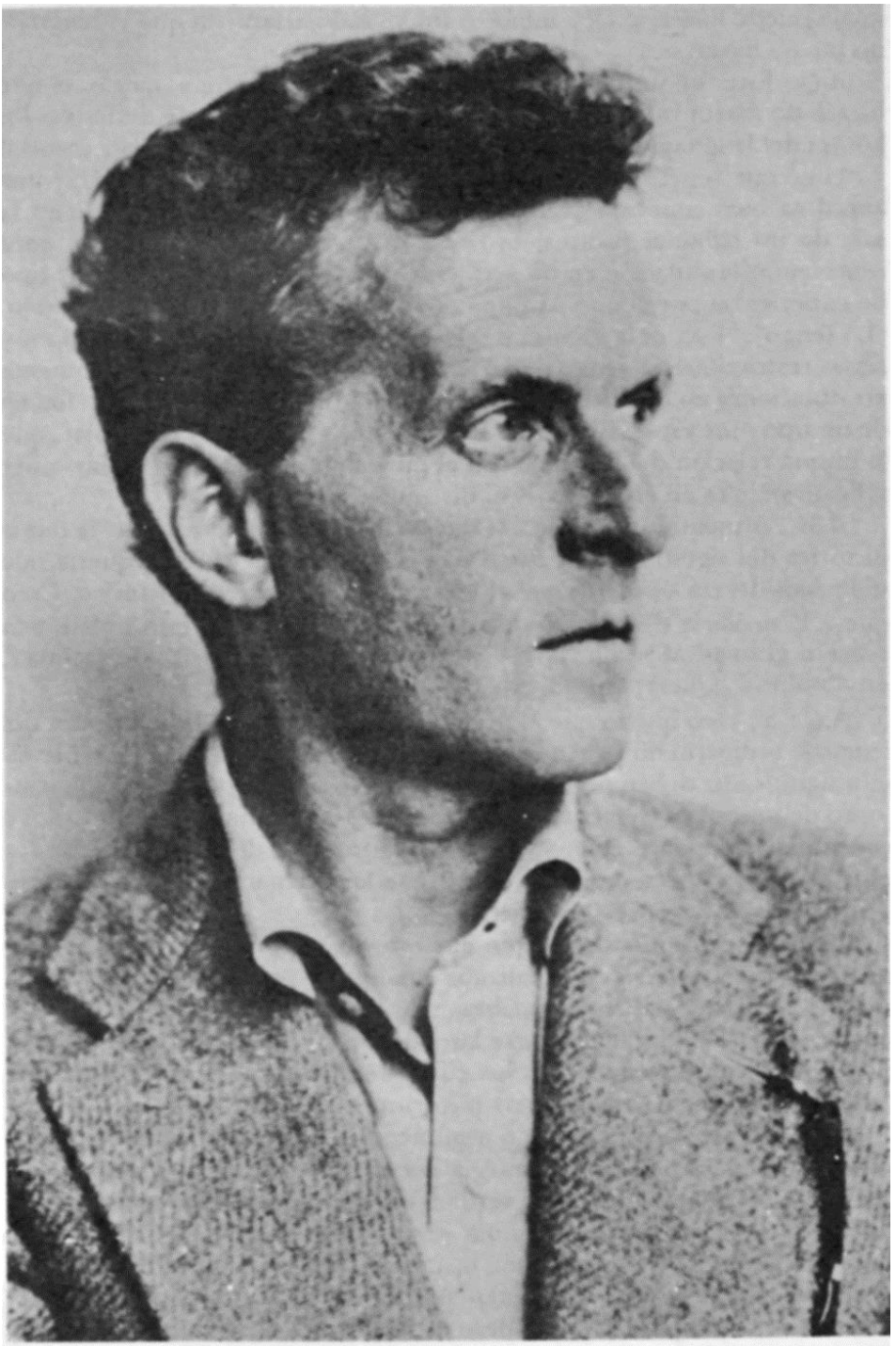
problema. Estamos, con mucho, acostumbrados a dar por supuesto el lenguaje. ¿Por qué la existencia del lenguaje *como tal* ha de suscitar un problema filosófico?

A.Q.: Mire usted:, si uno observa el mundo de manera más o menos estadística, en gran parte de él las cosas interactúan causalmente unas con otras. Las rocas chocan contra las rocas; la Luna influye en las mareas, y así sucesivamente. Pero aquí y allá, en el mundo, tenemos este extraordinario fenómeno, de que algunos elementos en el mundo representan por sí mismo a otros elementos de él. El uso del lenguaje, la comprensión del lenguaje, es lo que distingue a los seres humanos de las meras cosas. Es la textura esencial de nuestras vidas interiores. La mayor parte de nuestra comunicación con los demás seres humanos, aun cuando no toda ella, se efectúa a través de él. Creo que Wittgenstein está formulando una de esas preguntas que a la mayoría de la gente le parece tan obvia que no se preocupa en formularla, de manera similar a como Newton preguntó seriamente por qué los planetas no se lanzaban en todas direcciones, y por qué las piedras caían cuando se las soltaba. La pregunta de Wittgenstein tiene la misma cualidad ingenua, prístina, fundamental.

B.M.: ¿Podría decirse de esta manera? Nosotros los humanos tenemos la habilidad de pensar y de comunicarnos unos con otros, acerca de cosas que no están ante nosotros y, por tanto, podemos hacerles frente de muy diversas formas. Esto, en parte, lo hace posible nuestra posesión del lenguaje; lo cual suscita dos conjuntos de problemas: Primero: ¿cuál es la relación del lenguaje con el mundo? En segundo lugar: ¿cuál es la relación del lenguaje con el pensamiento? Considero que estará usted de acuerdo en que estas dos preguntas son centrales para lo que el *Tractatus* está intentando hacer.

A.Q.: Sí. Anteriormente la gente había formulado, por partes, preguntas acerca de estas cosas. La gran fascinación que tiene el *Tractatus* es que las mismas se formulan con la máxima generalidad concebible. Wittgenstein tiene respuestas que dar a las preguntas que usted ha formulado. Tenemos la respuesta, que a primera vista parece no ser muy útil, de que el lenguaje representa al mundo, al hacer una pintura de él. Wittgenstein dice que las proposiciones son pinturas de los hechos. En segundo lugar, las proposiciones son expresiones del pensamiento. Constituyen los vehículos del pensamiento. Son con lo que pensamos.

B.M.: Hay otro lado de la misma moneda, ¿no es así? El hecho mismo de que Wittgenstein se preocupara por identificar aquello para lo que puede, y aquello para lo que no puede usarse inteligiblemente el lenguaje, implicaba el programa implícito de identificar y de rechazar usos ilegítimos del lenguaje. No sólo estaba intentando aclarar lo que el len-



Ludwig Wittgenstein (1889-1951).

guaje puede hacer; estaba también intentando aclarar lo que el lenguaje no puede hacer.

A.Q.: Este fue un rasgo esencial de toda la operación y, quizás, el que ha tenido mayor influencia. Insistió en que eran claramente definibles los límites del lenguaje y esto se derivó de su idea de que el lenguaje esencial y (tengo que repetirlo, literalmente) tiene un carácter pictórico. Hay una anécdota bien conocida acerca de que Wittgenstein (creo que fue en la sala de un tribunal francés) oyó que se usaban algunos modelos para representar la situación en un accidente callejero y, ante esto, tuvo el tipo de experiencia por el que Arquímedes gritó "¡Eureka!" De hecho, él dijo, "Lo tengo". "Esta es la esencia del lenguaje." Esa convicción le puso muy serias restricciones al lenguaje; el lenguaje tenía que reflejar exactamente las situaciones en que los objetos estaban engranados. Esto impuso límites de un tipo muy especial a lo que se podía decir. Creyó, en particular, que la misma relación del lenguaje con el mundo no podía representarse significativamente en el lenguaje, ni discutirse en el lenguaje.

B.M.: A menudo se alude a la teoría de Wittgenstein como a "la teoría pictórica del significado", y usted ha recalcado que él mismo quería que se le considerara diciendo que el lenguaje era *literalmente* pictórico. Creo que a la mayoría de la gente le es difícil ver en qué sentido puede una oración gramatical ser la *pintura* de algo, de cualquier trozo de realidad, en absoluto. ¿Querría usted explicarlo?

A.Q.: Sí; creo que lo que él pretende es que, aunque las oraciones del lenguaje ordinario no se ven como pinturas, si las mismas han de tener algún significado, deben permitir el análisis, o su descomposición en un conjunto de oraciones elementales últimas, que sean realmente pinturas; que consistan puramente en nombres correlacionados directamente con los objetos de los que se habla, y en las que la ordenación de los nombres refleje la ordenación de los objetos.

B.M.: Asegurémonos de que entendemos esto perfectamente. Wittgenstein creía que, si se analizaba cualquier proposición acerca del mundo, se podía reducir a palabras que fueran nombres de las cosas, y que la relación que se daba entre las palabras de la oración correspondía a la relación que se daba con las cosas del mundo. De esta manera, la oración era capaz de representar pictóricamente al mundo.

A.Q.: Así es. A favor de esto argumentó a partir de primeros principios. Argumentó que esto se colegía necesariamente del requisito que él había establecido, de que toda verdadera proposición debe tener un sentido definido; pensó que ninguna proposición podía tener un sentido definido, a menos que, en última instancia, estuviese compuesta de estas proposiciones pictóricas fundamentales. Otros filósofos inspirados en él presentaron ejemplos de ellas, pero él se abstuvo completamente de dar

tales ejemplos. Wittgenstein sólo dice que puede demostrarse que debe de haber proposiciones de este tipo pictórico definitivo.

B.M.: La primera duda que acude a la mente es que muchas de las cosas que decimos son imprecisas, o no son verdaderas; lo cual significa que, en tales casos, expresamos algo que no corresponde a las cosas en el mundo. ¿Cómo explica esto la teoría pictórica del significado?

A.Q.: Esto surge con bastante facilidad de lo que se ha presentado hasta ahora. Los objetos pueden ordenarse de muy diversas maneras, así como los nombres que damos a estos diversos objetos. Una proposición significativa reúne un conjunto de nombres en una de las posibles configuraciones que esos nombres permiten, y las posibilidades de combinación de los nombres tienen un paralelo directo en las posibilidades de combinación de los objetos. Así, una proposición significante, en cuanto tal, representa un posible estado de cosas, o situación. Si el arreglo de los objetos a los que se refiere la proposición es idéntico al arreglo de los nombres de los objetos en la proposición, entonces la proposición es verdadera. Si los dos arreglos son diferentes, es falsa. Las fichas, por así decirlo, se pueden mover de diversas maneras, para construir configuraciones diferentes. La mayoría de éstas sólo representarán estados de cosas posibles. Cuando estén configuradas o arregladas de la manera en que lo están los objetos referidos, sólo entonces, la proposición es verdadera.

B.M.: Muchas de las cosas que decimos, ya sea en la vida ordinaria, o en la filosofía no son, en manera alguna, acerca de hechos. Formulamos juicios morales, comentarios estéticos y demás; ¿cómo se explican éstos mediante la teoría pictórica del significado?

A.Q.: Por lo que se refiere a los juicios éticos y estéticos, éstos, en realidad, no se explican; sólo se dice que no son propiamente parte del lenguaje.

B.M.: Decir esto es algo muy excéntrico, desde cualquier punto de vista.

A.Q.: Conforme a Wittgenstein, la ética es trascendental. No se refiere a hechos, y él insiste en que la función real del lenguaje es la de describir hechos; verdaderamente, de ser posible, falsamente, si no lo es, pero siempre significativamente; esto es lo fundamental del lenguaje.

B.M.: Recapitulemos una vez más: cuando pronuncio una oración gramatical acerca del mundo, estoy ordenando nombres de manera que corresponda a una ordenación posible de cosas en el mundo. Si realmente esa ordenación se actualiza en el mundo, entonces mi enunciado es verdadero. En caso contrario, mi enunciado es falso. Si los nombres de mi oración se encuentran ordenados de manera que no es posible que se encuentren ordenadas las cosas del mundo, entonces mi enunciado ca-

rece de significado. Así, tenemos un análisis tripartito: verdadero, falso, carente de significado.

A.Q.: ¡Eso está bien!

B.M.: Toda esta teoría del significado presupone cierta ontología; presupone que lo que existe debe tener cierto carácter. Conforme a ella, el mundo, independientemente de nosotros y del lenguaje, debe consistir, en última instancia, en objetos simples que puedan relacionarse entre sí de ciertas formas particulares.

A.Q.: Eso precisamente es lo que él dice al comenzar el libro. Sin argumentos, afirma que el mundo consiste en hechos: los hechos son ordenaciones de objetos, y los objetos deben ser simples (para utilizar la palabra que usted empleó). Cuando se lee el libro, éstas se le vienen a uno simplemente como afirmaciones dramáticas. Pero posteriormente reciben apoyo de la tesis de que el lenguaje tiene que tener un sentido definido, y que puede tener tal sentido definido, sólo si tiene cierta estructura y, por lo tanto, el mundo debe tener esa estructura, a fin de que se pueda representar con el lenguaje.

B.M.: ¿Qué sucede con lo inanalizable? ¿Qué nos dice su teoría del lenguaje, como ahora la hemos presentado, acerca de lo que no puede decirse, de lo inefable?

A.Q.: Supongo que el rasgo esencial de la doctrina de lo que no puede decirse, el filosóficamente más importante, es que nada puede decirse acerca de la relación del lenguaje con el mundo. Esta es la paradoja vital del *Tractatus* en el que hacia el final él expresa, en efecto: "Quien entienda mis proposiciones, reconocerá en algún momento que carecen de sentido." Luego intenta suavizar la paradoja, diciendo que debemos concebir sus observaciones como una escalera, con la que subimos hasta cierto nivel de comprensión, y que después desechamos. Su tesis es que el lenguaje y el mundo tienen que compartir cierta estructura, para que sea posible que el lenguaje represente al mundo, y luego advierte que éste no es un hecho que pueda significativamente tratar el discurso. Es algo que se *muestra* a sí mismo en el lenguaje, pero no se puede usar el lenguaje para informar acerca de él. Así, la filosofía se debilita a sí misma con este modo de argumentar.

B.M.: Entonces, Wittgenstein está diciendo que, para que una oración refleje al mundo, no sólo tiene que haber una correlación uno a uno entre los nombres en la oración y los objetos en el mundo, sino que, también debe haber una estructura interna de la oración que relacione entre sí los nombres que en ella aparecen de una manera que corresponde con la forma en que los objetos del mundo se encuentran relacionados entre sí por una estructura interna del estado de cosas. Es la identidad de estas dos estructuras la que posibilita el significado, que cierta-

mente *es* el significado, en tanto que este punto de identidad es el punto en que el lenguaje se vincula con el mundo.

A.Q.: Sí.

B.M.: En el caso de la proposición, esta estructura es lo que él llama su *forma lógica.* Y, como hemos dicho, refleja una estructura posible de la realidad. Pero esta relación pictórica no puede pictorizarse y, por tanto, no puede representarse en el lenguaje. Por consiguiente acerca del punto en el que de hecho se establece la conexión entre lenguaje y realidad, nada puede decirse. La forma lógica de una proposición exhibe una estructura, la cual posibilita que la proposición tenga significado, pero no se puede enunciar con el lenguaje el significado de la estructura. Lo que es, se puede *mostrar;* pero no se puede expresar.

A.Q.: Precisamente. Así es . . .

B.M.: ¿Por qué pensó la gente que era maravillosa esta doctrina? ¿Por qué tuvo tan fuerte impacto? ¡Es tan extraña! En forma más precisa, obviamente, me parece defectuosa, y no menos por las muchas cosas que deja fuera. Por ejemplo: los usos más expresivos del lenguaje, tanto los más refinados como los más profundos, son seguramente los del arte creativo (poesía, drama, novela etcétera) y, sin embargo, esta teoría de Wittgenstein no concede ningún lugar a una explicación de esos usos del lenguaje. ¿Aceptaría usted esta crítica de la tesis?

A.Q.: Sí; la teoría de Wittgenstein es limitada. Pero creo que él diría, si se le pidiese que la defendiera, que todos los otros usos del lenguaje, en tanto que puedan considerarse con seriedad, y no sean un mero juego de palabras, requieren, ante todo, de este empleo fundamental del lenguaje, como descriptor de hechos, o del mundo. Pero en cuanto a por qué pensó la gente que era importante, usted mencionó, como argumento contra su importancia, que era extraña, insólita. Yo habría pensado que parte de la fascinación era justamente que *era* muy insólita. Se podría decir que no es un libro que se exprese en tonos muy modestos. En efecto, en el Prefacio, dice: "Estoy convencido de que aquí está contenida la solución final de todos los problemas filosóficos." Y, siendo compatible con todo eso, claro está, una vez que completó el *Tractatus,* abandonó la filosofía durante un tiempo considerable, de más o menos diez años. Su extrañeza es parte de su atractivo. Pero no sólo eso: Su cualidad literaria es muy asombrosa. Es como una voz que sale de un remolino, con sus oraciones breves, cargadas, aforísticas. La misma primera oración: "El mundo es todo lo que es el caso", es uno de esos anuncios desconcertantes con los que uno no sabe exactamente qué hacer. Y la última, "De lo que no se puede hablar, lo mejor es callarse", se ve a primera vista como una trivialidad; pero luego advierte el lector que no es exactamente una trivialidad. El mensaje esencial de todo el libro, nos dice, es trazar los límites de lo que puede expresarse inteligiblemente.

B.M.: Algo acerca del *Tractatus* que asombra a quien lea el libro por primera vez, es la forma en que está escrito; no en una prosa fluida y extensa, sino en párrafos muy breves, numerados conforme a un sistema elaborado de subdivisiones y de sub-sub-divisiones, e incluso de sub-sub-subdivisiones. (Incidentalmente, este aspecto ha sido imitado por un considerable número de libros desde entonces, y no todos ellos de filosofía.) Un gran número de estos párrafos tiene la extensión de una sola frase. Y como lo acaba usted de indicar, las conexiones entre ellos no siempre son obvias, ni tampoco es siempre obvio su significado. ¿Por qué escribió el libro en esta forma enigmática, casi hermética?

A.Q.: Para comenzar, Wittgenstein era un hombre muy exigente, supongo que con respecto a cualquier cosa, pero ciertamente cualquier lector tiene pruebas de lo que se podría llamar su exigencia intelectual. Detestaba lo que supongo que tendré que llamar filosofía académica burguesa; la idea de la filosofía como un oficio; una ocupación de las 9 a las 5, que se hace con parte de uno mismo, y que luego uno suspende y conduce el resto de su vida de manera distinta, y sin relación con ella. Fue un hombre de gran intensidad moral. Se tomó a sí mismo y a su obra con gran seriedad. Cuando su trabajo no iba bien, caía en la desesperación agónica. La consecuencia de ello se advierte en su manera de escribir. Usted siente que toda su idea de sí mismo se encuentra detrás de todo lo que dice. Lo cual significa, también, que tendió a hacer caso omiso, o a despreciar la filosofía que se producía de manera más tranquila, relajada, práctica, vocacional. Desea separarse completamente de eso, y no desea hacer su obra con demasiada facilidad; no desea expresarse de manera que la gente pueda entenderlo, sólo con pasar los ojos por las páginas. Su filosofía es un instrumento para cambiar todo el aspecto intelectual de las vidas de sus lectores y, por tanto, se dificulta el camino que conduce a ella. Creo que, respecto a sus intenciones, esa podría ser una justificación de su modo de proceder.

B.M.: A pesar de todo, he de decir que la prosa de Wittgenstein me parece de calidad extraordinaria. Las oraciones parecen tener una carga extrema, y tienen una capacidad fantasmal de permanecer en la mente; uno se descubre citándolas años después de haber leído el libro. Yo consideraría a Wittgenstein uno de esos pocos filósofos, como Platón, Schopenhauer o Nietzsche, que son también grandes escritores; grandes artistas literarios.

A.Q.: Creo que lo es. Sin duda, es un artista muy consciente. Tuvo una mente distinguida, y fue un hombre cultivado. Y puso lo mejor de sí mismo en el *Tractatus.* De su obra no se podría decir que fuera presuntuosa jamás; por ella misma pretendía alcanzar grandes cosas y hacer grandes afirmaciones, pero me parece que el atuendo literario de su pensamiento es digno de la seriedad de los pensamientos mismos.

B.M.: Antes de que nos alejemos del *Tractatus,* como lo hizo el mismo

Wittgenstein, sería útil que marcara usted el punto al que hemos llegado ahora, haciendo una recapitulación como su cuerpo total de doctrina.

A.Q.: La primera cosa que dijo, la doctrina más fundamental propuesta en el *Tractatus,* es que las proposiciones son pinturas. Esto no se presenta como una descripción metafórica, como una forma de decir, algo más gráficamente, que las proposiciones representan al mundo. El tomó muy, pero muy seriamente, la afirmación de que las proposiciones eran pinturas. De hecho, insistió siempre en que *literalmente* eran pinturas. Y esto conduce a una segunda doctrina; que las pinturas tienen elementos que corresponden a la escena de la que son pinturas. Las proposiciones son esencialmente cosas compuestas, como lo muestran las oraciones que están hechas de palabras diferentes; la proposición está hecha de palabras que funcionan como nombres, y los nombres corresponden directamente a los objetos que entran en el hecho; los nombres se encuentran ordenados en la oración como los objetos están ordenados en el hecho. Con esta tesis se relaciona otra, de que, si el mundo puede representarse con el lenguaje, debe ser una ordenación, o un arreglo de objetos, que tienen diversas posibilidades de combinarse unos con otros. Lo que de hecho es, es la forma como están ordenados esos objetos. Eso tiene por consecuencia que el contenido esencial, significante, del discurso, del lenguaje que se usa de la manera realmente crucial, como puede usarse el lenguaje, es su pictorización de los hechos que constituyen el mundo. Ahora bien, mucho de lo que decimos no tiene este aspecto, y hay otras formas diversas de discurso acerca de las que Wittgenstein, en consecuencia, tiene que decir algo. La primera de las teorías que formula a fin de acomodar esta doctrina pictórica al menos con algunos hechos aparentes de nuestro uso del lenguaje, es la idea de que todas las proposiciones auténticamente significantes del lenguaje que usamos, aunque no sean pinturas simples y directas de objetos, pueden analizarse o descomponerse en colecciones de proposiciones que *son* pinturas de configuraciones de objetos. Esta es una teoría que estipula en efecto, que el análisis es el método correcto en filosofía, porque lo que hace es descubrir lo que se encuentra oculto bajo las convenciones reductivas del lenguaje. Claro está que resultó ser una doctrina muy influyente. Wittgenstein nunca dio ejemplo alguno de estas proposiciones pictóricas fundamentales; quizá ninguna de las proposiciones que enunciamos en nuestra vida diaria sean ejemplos de esto. Pero de su requisito, de que si el lenguaje ha de ser significante, debe tener un sentido definido, y que este sentido definido consiste en que realice esencialmente una tarea pictórica, se colegía necesariamente para él que toda proposición auténtica, que fuera significante, aun cuando ella misma no fuese una pintura única, debía ser un amplio complejo de pinturas; una conjunción de éstas.

Otra parte del lenguaje que no parece ser pictórica o, si se toma como

pictórica, es difícil ver qué pictoriza, es el área de la verdad necesaria; las proposiciones de la lógica y de la matemática. Como lo expresó usted, Wittgenstein estudió lógica con Russell; su trabajo de lógica con Russell le dio la inspiración para escribir el *Tractatus*. El libro se llama *Tractatus Logico-Philosophicus;* es filosofía, acometida bajo la inspiración de los nuevos avances en lógica. Russell había sistematizado ampliamente la lógica. Continuando a partir de Frege, argumentó que la lógica y la matemática forman un sistema continuo, unitario, y está claro que este pensamiento afectó profundamente a Wittgenstein. Él deseaba seguir tras él. Parece que hay una radical diferencia de situación entre las proposiciones de la lógica y la matemática, por una parte, y las proposiciones ordinarias, descriptivas, de los hechos que conforman el mundo, por la otra. Wittgenstein lo reconoció y lo explicó diciendo que las proposiciones de la lógica y de la matemática son, respectivamente tautologías y ecuaciones, donde las ecuaciones simplemente afirman que la expresión de un miembro de la ecuación es otra forma de comunicar el mismo sentido que la expresión del otro miembro de la ecuación. No proporcionan ninguna información sustancial acerca del mundo; sólo exhiben el hecho de que las aseveraciones complejas que efectivamente hacemos están a menudo relacionadas entre sí de tal manera, que los elementos de una están contenidos en los elementos de la otra. Cuando la constitución pictórica última de una proposición contiene los elementos de otra, esta segunda proposición es una consecuencia lógica de la primera. No podría ser inteligible que la primera fuese verdadera, y la segunda, falsa, cuando todo lo que está en la segunda es ya un elemento constitutivo de la primera. En algunos pasajes del *Tractatus,* Wittgenstein desarrolló esta idea de manera formal, con base en un conjunto fundamental de principios lógicos, en forma que le dio mucha sustancia a su tesis. La tesis no carecía de precedentes. Ya en Hume se puede encontrar una versión de la misma. Pero lo que importa de Wittgenstein es que puso de manifiesto el funcionamiento del carácter tautológico, puramente repetitivo, de la inferencia lógica y, por tanto, de las leyes lógicas que aseveran que tales inferencias son válidas.

Hay algo más que debe mencionarse, y es la doctrina de lo que no puede decirse; de lo inefable. Los muy severos requisitos que le impone al lenguaje, si éste ha de cumplir su oficio de ser verdaderamente significante y descriptivo del mundo, implican que hay ciertas cosas que no puede hacer. No puede hablar del valor; el valor no es parte del mundo. Por tanto, los juicios morales y estéticos no son usos auténticos, significantes, del lenguaje. No da razón positiva alguna de lo que son. Por tanto, el tipo de filosofía tradicional que intenta hablar del mundo como de una totalidad, es imposible. La única forma en la que se puede hablar del mundo es mediante la descripción de los hechos particulares de los que está formado. La más

peculiar de todas, es la doctrina de que la relación entre el lenguaje y el mundo, que es esencialmente una cuestión de correspondencia formal entre los elementos del lenguaje y los elementos del mundo, no puede ser pictorizada. Que una proposición pictorice al mundo es, si se quiere, algo que le es interno a la proposición misma. De la relación entre las proposiciones y el mundo no es algo de lo que podamos alejarnos, por lo que no podemos hablar de ella. Claro está que la paradoja es que él constantemente está haciendo eso. Fue una paradoja que él estaba dispuesto a aceptar, y eso lo hace explícitamente al final del libro, diciendo que, quien entienda sus proposiciones, las reconocerá como carentes de sentido; observación algo desalentadora, y luego pasa a diversificar esa extraña observación diciendo que alguien que haya subido por la escalera que él ha proporcionado, puede desecharla después.

B.M.: Creo que mucha gente se asombrará al oírle decir que, conforme a Wittgenstein, ni la matemática ni la lógica reflejan en manera alguna al mundo. Al fin y al cabo, nosotros hacemos un uso *práctico* prodigioso de la matemática; construimos puentes, caminos y rascacielos; hacemos volar aviones; hacemos todo tipo de cosas, *que funcionan,* y para las cuales las matemáticas son indispensables. ¿Cómo puede ser la matemática una parte constitutiva de estas actividades y, sin embargo, no encajar en el mundo?

A.Q.: La matemática se aplica al mundo en el sentido de que afirma identidad y diferencia de significado entre expresiones. Un fragmento complejo de razonamiento matemático termina con la reiteración de algo que ya se había aseverado, aun cuando, quizá, de manera oculta, en las premisas; en los primeros principios, los supuestos de los que partió. Claro está que es vitalmente útil, porque las cosas que sabemos no siempre son para nosotros plenamente evidentes o claras. La función de la lógica y de la matemática es la de darnos las técnicas para cambiar a otra forma las cosas que hemos dicho; pero, aun en la versión transformada a la que nos han permitido llegar la lógica y la matemática, estamos esencialmente diciendo lo mismo, o parte de lo mismo, que decíamos en el enunciado del que partimos. Tomemos el caso más simple: 2 + 2 = 4. Si en mi bolsillo pongo dos manzanas y otras dos manzanas, he puesto cuatro manzanas. Esas sólo son dos formas diferentes de decir lo que hice. Y, según Wittgenstein, el proceso matemático más complejo esencialmente tiene ese carácter; pero, claro está, sus mismas complicaciones hacen que no sea obvio, y hacen prácticamente indispensable la formulación explícita de la verdad lógica y matemática.

B.M.: Cuando Wittgenstein se encontró insatisfecho con toda la filosofía del *Tractatus,* ¿qué ruta tomó su insatisfacción?

A.Q.: Creo que aquí hay que decir algo de lo que Wittgenstein estaba haciendo en el intermedio. Anteriormente, usted habló en términos gene-

rales de su carrera: del ingeniero en Manchester, del nacimiento de su interés por la naturaleza de las matemáticas, sus estudios de la obra de Russell, su llegada a Cambridge para trabajar con Russell, y en esa época era una figura muy aislada, encerrada, principalmente, quizá, en sus propios pensamientos, sin hablar con más de una o dos personas (particularmente, con Russell). En cierta forma, la filosofía del *Tractatus* refleja eso; ser una filosofía demasiado individualista. No se sugiere que el lenguaje, de alguna manera, sea un instrumento comunicativo. Es un instrumento para informarse a uno mismo; para describir. No se enfatiza que sea un medio de intercambio.

B.M.: No se le concibe como una institución social.

A.Q.: Como dije, de manera muy compatible con las doctrinas del *Tractatus,* creyó que había obtenido todas las respuestas correctas y, así, abandonó el tema en ese punto. Durante varios años, en los años 20, fue profesor de escuela elemental; luego trabajó como jardinero de un convento; luego, ayudó a diseñar una casa para su hermana y no fue sino al final de los años 20 cuando reanudó su labor filosófica. Discutió con diversas figuras centrales del que habría de convertirse en el Círculo de Viena, y esto le atrajo a la filosofía una vez más. La muy distinta segunda filosofía de Wittgenstein se desarrolló a partir de esa época. En un principio, parecía que tenía una buena disposición hacia la interpretación particular que dio el Círculo de Viena a su interpretación de cuáles eran los elementos principales del lenguaje: considerarlos como informes acerca de la experiencia, y no sólo como nombres configurados de objetos simples, con ninguna explicación de cómo esos objetos se relacionan con nuestra captación de ellos. Pero creo que se alejó de eso con prontitud razonable. Recuerde usted que volvió a Cambridge en 1929, y allí se quedó con varios cargos, hasta verse envuelto en diversos tipos de trabajo bélico durante la segunda Guerra Mundial. En esa época produjo una filosofía completamente diferente, que no ofrece principios abstractos, claros, definidos, acerca de la naturaleza esencial del lenguaje, sino que aborda el lenguaje como un fenómeno humano natural; algo con lo que siempre nos topamos alrededor de nosotros; una colección de prácticas humanas, complejas y traslapadas; de alguna manera similares entre sí, y diferentes de otra. Un rasgo esencial de esta última filosofía es que el lenguaje se ve como un fenómeno esencialmente público o social, que puede funcionar sólo si hay reglas que acepte más de una persona, de tal manera que el uso que haga una persona de las reglas que la guían, al hablar este individuo, está sujeto a correcciones y mejoras por parte de las observaciones de otra persona.

B.M.: Creo que la forma más fácil de penetrar en esta última filosofía de Wittgenstein y, por tanto, de ver cómo difiere de la anterior, es mediante la diferencia entre dos metáforas acerca del significado. En la primera filoso-

fía, el significado se ve como una relación pictórica. En la última, se ve como la utilización de una herramienta: el significado de un enunciado llega a verse como la suma total de sus posibles usos. Como estaba usted diciendo, esto se relaciona con las actividades humanas y, en último término, con formas de vida totales. Es absolutamente fundamental este cambio de la metáfora de una pintura, a la metáfora de una herramienta. De esto se desprenden otros muchos cambios más. ¿Puede usted continuar la narración, a partir de ese punto?

A.Q.: Sí. Creo que lo que tenemos aquí se puede expresar de una mejor manera mediante otra metáfora. Surge de su constante comparación del uso del lenguaje con los juegos, lo cual se incorpora en un término técnico crucial de la última filosofía: la noción de "juego de lenguaje".

B.M.: ¿Puedo interrumpirle para decir que creo que esta metáfora ha sido muy desafortunada? Por el hecho de que Wittgenstein siempre está hablando de juegos de lenguaje, y hablando acerca del uso del lenguaje como de una especie de juego, mucha gente ha concluido que, de alguna manera, él consideraba frívolo cualquier enunciado. Se ha usado para confirmar el prejuicio que tanta gente tiene acerca de la filosofía lingüística, de que "es sólo jugar con palabras".

A.Q.: No era esa su intención, sino la de hacer resaltar dos rasgos de los juegos. El primero es simplemente que son prácticas gobernadas por reglas. De esto se deducen muchas cosas acerca de cómo las reglas de un juego pueden cambiar, y cómo los juegos pueden asemejarse unos a otros en muy diversas formas. Esto nos lleva al segundo rasgo de los juegos; que no hay ninguna característica que sea común a todos ellos. Wittgenstein dice que los juegos se relacionan unos con otros por un parecido de familia. Eso se aplica al lenguaje; a los diversos tipos de actividad que realizamos con el lenguaje: formular preguntas, maldecir, saludar, orar, para dar algunos de los ejemplos que él enumera. Concuerdo en que la analogía con los juegos parecería que implica la sugerencia de que estas cosas son sólo diversión, pasatiempos, o lo que usted quiera; pero la otra metáfora que usted mencionó era una analogía entre el lenguaje y un conjunto de herramientas que se usan con determinado propósito. Así pues, tenemos estas dos cosas acerca del lenguaje: es una empresa que se hace con un propósito y, sin embargo, se lleva a cabo con elementos que se encuentran gobernados por reglas convencionales y alterables.

B.M.: Esta nueva noción del significado tuvo gran influencia fuera de la filosofía, especialmente en antropología y en sociología. ¿Puede usted decirnos algo de cómo afectó a otras disciplinas?

A.Q.: Antes de dar la respuesta, es necesario hacer una observación sobre su tesis última acerca de la filosofía misma. Entre sus posiciones generales, primera y última, acerca de la filosofía, hay una continuidad; a

saber: que la filosofía es esencialmente una actividad, y no una teoría (para usar la fórmula del *Tractatus*). La filosofía es algo que uno hace. No es un cuerpo enunciable de doctrina. (De manera muy explícita, él dice esto en el *Tractatus,* pero este sigue siendo un supuesto subyacente en las *Investigaciones,* en donde advierte que uno no debe formular teorías filosóficas, pues éstas sólo aumentan la confusión.) Lo que, como filósofo, uno hace, es reunir recordatorios acerca de la manera como realmente se usa el lenguaje en sus diversas formas; los diversos juegos, no totalmente inconexos, en los que el lenguaje se emplea. Uno reúne recordatorios de estos para impedir que la gente se deje llevar por analogías engañosas. Quizás, la analogía engañosa en la que pensaba más era la tendencia a creer que, porque decimos "Sentí un dolor" o "Tengo un dolor", el dolor es, por tanto, algún tipo de objeto interno, definido, identificable, que nos es privado, del que nos damos cuenta en nuestro interior, y del que informamos a otras personas. Una gran parte de las *Investigaciones* se dedica a romper la influencia de esa imagen de cómo hablamos de nuestra propia vida mental, como si estuviésemos dando una información de experiencias privadas.

B.M.: Claro está que la imagen que ahora está usted rechazando es precisamente el tipo de imagen que su teoría del lenguaje anterior nos llevaría a adoptar. En tal virtud, ¿cree usted que hay algo de verdad en la formulación siguiente? Cuando Wittgenstein publicó el *Tractatus,* se encontraba bajo el hechizo de cierta teoría del lenguaje, a saber: la teoría pictórica. Posteriormente, llegó a darse cuenta de que esto era falso, y de que había redundado en una filosofía falsa. De esta experiencia concluyó que, antes de filosofar, era más conveniente llevar a cabo una investigación de las diversas formas en las que el lenguaje puede engañarnos y, de hecho, lo hace. Tras lo cual, esto mismo se convirtió en su manera de hacer filosofía: una investigación múltiple de las diversas formas en las que supuestos erróneos acerca del lenguaje nos engañan, en nuestro pensar acerca del mundo.

A.Q.: Sin duda es verdad que una gran parte de las *Investigaciones* toma la forma de una crítica a sus doctrinas anteriores. La primera cuarta parte de ellas está, en gran medida, dirigida a atacar la noción de que las palabras son esencialmente nombres. Su tesis es que el uso de los nombres es sólo uno de los muchos juegos de lenguaje que jugamos; un elemento del lenguaje. Sostiene que ya tenemos que entender mucho lenguaje, a fin de comprender la actividad a la que se dedica alguien que está intentando decirnos cuál es el nombre de algo. Así que él desea argumentar que la noción de nombrar no tiene ninguna prioridad absoluta o fundamental. Es sólo una de las cosas que hace el lenguaje. A partir de eso, pasa a atacar su idea anterior, de que hay objetos simples últimos, y proposiciones simples últimas. Insiste en señalar que la simplicidad es siempre algo relativo a una investigación

particular. En consecuencia, llega a pensar que el lenguaje es una actividad social públicamente disponible, y no algún tipo de esencia, cuya naturaleza se pueda analizar mediante puro razonamiento.

B.M.: Una analogía que con frecuencia se ha hecho, es con el psicoanálisis. Wittgenstein está ante todo diciendo que nuestra visión de algún aspecto particular de la realidad se distorsiona debido a supuestos erróneos que surgen del lenguaje y que, en ese punto, es tarea de la filosofía localizar los nudos, y desatarlos. Esta visión cuasiterapéutica de la actividad filosófica se ha asemejado con frecuencia a lo que Freud pensaba que debería hacer el psicoanálisis con problemas de otros tipos. ¿Cree usted que tenemos aquí una verdadera similitud?

A.Q.: Sí: creo que hay allí una similitud. Que Wittgenstein se abstenga de formular teorías en su última filosofía, es exactamente similar al analista freudiano que se abstiene, de decir, "Lo que anda mal con usted es que está locamente enamorado de su madre", lo que no produce efecto alguno. El procedimiento tiene que ser mucho más sinuoso. El paciente, eliminando muchísimas experiencias pasadas y recordándole todo tipo de pensamientos y sentimientos que ha tenido, tiene que ser llevado a un punto en el cual, con el tiempo, algo surge del inconsciente. En el caso de Wittgenstein, lo que está oculto no está oculto exactamente en la misma forma; lo que hay que aclarar a la persona filosóficamente confusa o perpleja, son las reglas de los juegos de lenguaje que la gente realmente utiliza. Lo que le ha sucedido es que se ha dejado llevar por una analogía que ha visto entre la forma en que funcionan las palabras en juego, y la forma en que funcionan, en otro. Aplica las reglas del primer juego al segundo juego, y se mete en un aprieto. Cree que, porque en una tienda digo: "Esa es una bicicleta, ese es un aparato de televisión, y ese es un tostador", estoy haciendo algo análogo a cuando miro en mi interior y digo: "Tengo un dolor agudo en la rodilla izquierda, una gran apetencia de una taza de té, y un deseo de que fuese viernes." Se podría decir que estas son dos operaciones totalmente diferentes. En la autodescripción no se está haciendo sólo una lista de las cosas que uno encuentra en uno mismo. Wittgenstein sostiene que la forma de aclararse esto es considerar el lenguaje en su ambiente natural, y tomar en consideración todas las circunstancias en las que la gente diría ciertas cosas, y la conducta que característicamente acompaña a lo que se dice.

B.M.: ¿Puedo ahora devolverle al tema, de la influencia que esta filosofía ha tenido afuera de la filosofía?

A.Q.: Tiene razón; dejé esa pregunta sin considerar. Hay diversas capas de influencia. Creo se pueden distinguir tres de ellas. La primera está opuesta a su propia tesis, de que la filosofía no ha de ofrecer teorías; que ha de dedicarse a disipar minuciosamente la confusión, en vez de propo-

ner principios generales de empleo universal. Se podría afirmar que existe un principio general de un uso bastante universal, que él ha hecho que acepte mucha gente, y es que para entender el lenguaje con el que nos referimos a nuestra vida mental y a la de los demás, es esencial que prestemos atención a las circunstancias y a la conducta de la gente a la que se atribuyen tales o cuales sentimientos o pensamientos. No estoy diciendo que Wittgenstein sea un conductista, o que, hablando con propiedad, son conductistas, en el sentido pleno de la palabra, aquellos en quienes ha influido; estoy diciendo, simplemente, que en parte, para que entendamos la forma en que hablamos de la vida mental, es preciso que la conducta y las circunstancias jueguen un papel en esa forma de expresarnos. Esta es una influencia doctrinal muy extendida y, podríamos decir, directa, que ha tenido sobre los filósofos. Ya no es posible hablar de nuestro conocimiento de la mente, ya sea de la nuestra, o de la de alguien más, a la vieja usanza cartesiana, suponiendo que los contenidos del mundo son de dos tipos totalmente diferentes: el mundo perceptible de los objetos visibles, sólidos, en el espacio y en el tiempo, y el mundo interior de pensamientos y sentimientos. Hay un traslape muy íntimo entre estos dos mundos. En efecto, no se puede hablar de pensamientos y sentimientos internos que no se encuentren vinculados a la manifestación de pensamientos y sentimientos, en las circunstancias en las que se dan. Esto es algo que acepta mucha gente, que en ningún sentido general es wittgensteiniana. Creo que, para ser wittgensteiniano, hay que adoptar el método y la concepción de la filosofía que el mismo Wittgenstein propone en su obra última, y de eso hay muchos ejemplos. No es algo a lo que yo esté especialmente ligado. En este caso, una regla absoluta del juego es abstenerse de la teorización filosófica. Es creencia general que la filosofía es imprescindible para cierto tipo de perplejidades en que la gente cae, y que esta perplejidad ha de eliminarse mediante procedimientos más o menos *ad hoc. Considérese la perplejidad particular; reflexiónese en las palabras en las que la perplejidad se formula; véaseles con gran detalle; haga que el filósofo le recuerde todas las diferentes prácticas lingüísticas efectivas en el discurso cotidiano del leguaje en las que figuran las palabras generadoras de la perplejidad.* Este es un método de filosofar que adopta una gran cantidad de personas. Pero creo que sólo hay un pequeño grupo de personas que reconocerían la dirección de Wittgenstein como filósofo, que a sí mismas se considerarían, en algún sentido, sus discípulos. La mayoría de quienes se sienten influidas por él no pueden dejar de recaer en lo que él oficialmente proscribe; a saber, la elaboración de teorías; subrayar conclusiones en un escrito filosófico. Sus comentadores más afines tienden a estar marcados con la vieja huella de la filosofía teórica. En su mayoría no operan de esta manera minuciosa, aun cuando me parece que, en algún sentido, tienen la impresión de que deben hacerlo.

Pero, pasando al segundo punto, hay también un dominio de influencias más amplio, que se presenta de la mejor forma como un apoyo al relativismo cultural de cierta índole. Wittgenstein insistió mucho en que la tarea de la filosofía no era interferir con el lenguaje; la de corregir el lenguaje que realmente se utiliza –éste, claro está, es el Wittgenstein de la última época– y eso se convierte en una especie de principio de tolerancia hacia casi cualquier práctica lingüística. Este aspecto tiene una significación antropológica. Se opone radicalmente a la perspectiva antropológica de la Ilustración del siglo XVIII cuando, en condiciones completamente diferentes, se juzgaba a la gente como racional o tonta, a la luz de los principios que prevalecían en la sociedad del investigador antropológico. Wittgenstein tendría una posición del todo hostil a eso. Para él, todas las formas de vida son iguales, y no se puede sostener que se entiende plenamente una sociedad o un aspecto, o parte de una sociedad o un grupo enlazado por ciertas reglas de conducta interpersonal, a menos que realmente uno penetre en ese sistema, y tenga sólo entonces, una comprensión interna del mismo. Lo cual excluye la idea de que haya un criterio universal de evaluación de diferentes formas en las que los seres humanos arreglan sus vidas. Debemos agregar que todas sus actividades sociales se encuentran permeadas por el lenguaje, y es en él donde se efectúa la conexión. No puede haber crítica externa de estas actividades. Es preciso analizarlas y entenderlas desde su interior.

Hay una tercera línea de influencia, final, que surge de Wittgenstein, y que probablemente es la más importante, y la que tiene más ramificaciones. En términos generales, es la razón que da Wittgenstein del aspecto social de la existencia humana. Una fase de esta razón es su versión de la tesis familiar, de que esencialmente el hombre es un ser social. Según Wittgenstein, lo que distingue a la humanidad de otras especies animales es el uso del lenguaje. Pero él argumenta que el lenguaje es un fenómeno irreductiblemente social. Es una práctica de expresión gobernada por reglas; y él sostiene que la observancia y el acatamiento de las reglas es algo que sólo ha de encontrarse en determinado grupo social. Esta es su bien conocida tesis acerca de la imposibilidad de un lenguaje privado; tesis muy controvertida, hay que añadir. Relacionada con esto está la posición que adopta sobre la explicación de la conducta humana. El problema era el siguiente: ¿Debe carecer de causas algo de lo que hacen los hombres, si es que ha de hacérseles moralmente responsables de cualquier cosa que hagan? Wittgenstein debilitó este problema sosteniendo que la acción propiamente dicha (a diferencia de los movimientos reflejos, o de la función de la digestión) no es causada en manera alguna; que las preguntas acerca de su causación están, simplemente, fuera de lugar, y que las únicas peticiones adecuadas de explicación se refieren a razones para la ac-

ción. Pues un proyecto así concebido es de índole ineludiblemente causal. La teoría de la acción de Wittgenstein parece implicar formalmente que no puede haber ciencias sociales y humanas que utilicen métodos paralelos a los de las ciencias naturales. En vez de esto, el estudio del hombre y de la sociedad tiene que tener un carácter interpretativo; como la traducción a la propia lengua de algo escrito en otra lengua. En efecto, más que ser *similar* a tal traducción, el estudio de una sociedad *es*, en su totalidad, una verdadera traducción. Se podría decir que la forma de la vida social que se estudia está impregnada de lenguaje. Wittgenstein insistió en que los lenguajes mismos, los idiomas son, "formas de vida".

B.M.: Si se incluyen las dos filosofías de Wittgenstein en una mirada global, parece que por lo menos hay tres formas distintas en que han sido evaluadas por filósofos distinguidos. Algunos de ellos, la mayoría, quizás consideran tanto la primera, como la última filosofía de este maestro, como productos de un genio. Otros, Bertrand Russell, por ejemplo, valoró la primera filosofía como producto de un genio, pero calificó de trivial la última. Y aun otros, Karl Popper, entre ellos, no tienen muy buena opinión de ninguna de las dos. ¿Cómo las evalúa usted?

A.Q.: Yo soy quizá lo bastante dócil para estar plenamente convencido de que Wittgenstein es un genio, y de que ambas etapas de su trabajo son obras geniales. Pero, como sucede tan a menudo en trabajos filosóficos, no es porque todo lo que en ellas se dice sea verdad. Al fin y al cabo, ¿quién negaría que Platón fue un genio? Y, sin embargo, ¿quién podría seriamente creer en la tesis de Platón sobre el universo, de que lo que realmente existe son entidades intemporales, abstractas, y que el mundo de las cosas en el espacio y en el tiempo es una especie de apariencia vaga? Se puede reconocer el genio de un filósofo, sin aceptar mucho de lo que dice. El genio podría consistir (como muy evidentemente sucede, por ejemplo, en el caso de Kant) en formular preguntas de tipo más fundamental y poderoso que las que había antes formulado la gente; en poner en tela de juicio supuestos que hasta entonces se habían aceptado sin discusión. Y creo que esto se logra en las dos partes de la obra de Wittgenstein.

VI. EL POSITIVISMO LÓGICO Y SU LEGADO

Diálogo con A. J. AYER

INTRODUCCIÓN

B.M.: En el mundo de las artes se ha señalado con frecuencia el fenómeno extraño de que, lo que aún consideramos como la pintura, la música, la poesía y la novela modernas, se desarrollaron, en términos generales simultáneamente. Comenzaron todas en los primeros años de este siglo, y por primera vez se pusieron en boga hacia los años 20. En todas las artes, también, el modernismo tuvo algunas consecuencias asombrosamente similares. Por ejemplo; en cada una de ellas hubo un alejamiento de la representación no consciente del mundo, o de la experiencia, y un volverse sobre sí mismas. El arte se hizo su propio tema; esto es, fue habitual que, por ejemplo, el tema de un poema fuese el proceso de escribir un poema, o las dificultades de ser poeta. Lo mismo sucedió en las piezas de teatro, en las novelas y, posteriormente, incluso en las películas. También la música y la pintura, cada una a su manera, mostraron el mismo interés por sus propias intimidades, convirtiéndolas, a menudo, en su propio tema, y poniéndolas en exhibición. También en todas las artes (y quizá esto esté relacionado con la última observación) hubo una desintegración de las formas tradicionales; la propensión a construir nuevas estructuras, y a construirlas a partir de fragmentos cuidadosamente configurados.

Igualmente, todo esto es verdad, y con notable exactitud, de la filosofía, lo cual ilustra cuán profundamente enraizado en la matriz cultural de su tiempo se encuentra el desarrollo de la filosofía. Podemos afirmar que la filosofía contemporánea nació en 1903, con la evasión de G. E. Moore del idealismo que había dominado en el siglo XIX; y luego, tras la pionera labor de Russell, seguida de la de Wittgenstein (que fue discípulo de Russell), en los años 20 se creó en Austria la primera escuela verdaderamente madura dedicada a la nueva filosofía. Esta escuela se conoció como Círculo de Viena. A la filosofía que allí se elaboró se le dio el nombre de "positivismo lógico". Mucho tiempo después, esa etiqueta estaba ligada, en la mente de muchos legos, a la filosofía, en general y, ciertamente, uno aún encuentra gente que imagina que toda la filosofía académica contemporánea es más o menos similar al positivismo lógico.

La persona que introdujo y preconizó el positivismo lógico en Inglaterra fue A. J. Ayer, y su nombre es el que ha estado asociado a esta corriente desde entonces. Lo hizo en un libro aún famoso y muy leído:

Lenguaje, verdad y *lógica,* que publicó en enero de 1936, cuando sólo tenía veinticinco años. Este es, con mucho, el libro de un joven, escrito de manera explosiva, y aún la mejor guía breve de las doctrinas centrales del positivismo lógico. La agresividad del libro fue típica de esta corriente filosófica. Los positivistas lógicos con plena conciencia, se organizaron como partido político, con reuniones, publicaciones y congresos internacionales periódicos y propagaron sus doctrinas con celo misionero. Si consideramos la cuestión de *contra* qué estaban luchando tan apasionadamente, y por qué lo hacían, creo que esto nos dará nuestro mejor punto de partida.

Discusión

B.M.: ¿Contra qué estaban haciendo una campaña tan militante los positivistas lógicos?

A.A.: Principalmente, estaban en contra de la metafísica; o de lo que ellos llamaban metafísica; y ésta era cualquier sugerencia de que podría haber un mundo más allá del mundo ordinario de la ciencia y del sentido común; del mundo que nos revelan nuestros sentidos. Al final del siglo XVIII, ya Kant había dicho que era imposible tener conocimiento alguno de nada que no estuviese dentro del reino de la experiencia sensorial posible; pero estos vieneses fueron más lejos: Dijeron que cualquier enunciado que no fuese, o bien un enunciado formal (un enunciado de la lógica o de las matemáticas) o contrastable empíricamente, carecía de sentido.

Y así arrancaron de cuajo toda la metafísica, en el sentido kantiano del término. Esto tuvo algunas otras implicaciones. Por ejemplo: claro está que fue una condenación de cualquier teología; de cualquier noción de que hubiese un Dios trascendente. Y aun cuando ellos mismos no tenían conciencia política, con la única excepción de Otto Neurath, su posición tuvo también un aspecto político. En aquel tiempo hubo en Austria una enconada lucha entre los socialistas y el partido clerical de derecha, encabezado por Dollfuss; y la oposición del Círculo de Viena a la metafísica fue, en parte, un acto político, si bien ellos mismos no tenían un interés primario en la política.

B.M.: Lo que usted dice sugiere que el Círculo de Viena estuviese en contra de todas las instituciones; por así decirlo, casi en contra del pasado, en cuanto tal. ¿Era esto así?

A.A.: Los positivistas lógicos no estaban reaccionando en contra de todo el pasado. Ciertamente, continuaban una vieja tradición filosófica; pero estaban en contra de lo que podríamos denominar el pasado alemán. Estaban en contra del romanticismo del pensamiento filosófico

alemán, que había existido desde principios del siglo XIX. Estaban en contra de los seguidores de Hegel o, más bien, de los seguidores idealistas de Hegel; claro está que no estaban en contra de Marx.

B.M.: Usted ha mencionado por su nombre a uno de los miembros del Círculo de Viena: Otto Neurath. Puesto que vamos a hablar de un grupo de personas, ¿podríamos primero aclarar quiénes eran los principales miembros de ese Círculo?

A.A.: El líder oficial del Círculo era un hombre llamado Moritz Schlick. Era de origen alemán, y había llegado a Viena a principios de los años 20, teniendo él un poco más de cuarenta años; casi desde el momento de su llegada comenzó a organizar el Círculo. Como la mayoría de ellos, o como muchos de ellos, tenía una formación original de físico, y su interés principal era la filosofía de la física; en efecto, uno de los rasgos característicos del Círculo fue su reverencia extrema por las ciencias naturales. Entonces, Schlick fue su director. La siguiente persona más importante fue otro alemán: Rudolf Carnap. Había sido discípulo, en Jena, del gran lógico alemán Frege. Llegó a Viena unos cuantos años después de Schlick, a finales de los años 20, y a principios del decenio de 1930 a 1939 partió una vez más hacia Praga, pero su influencia en el movimiento siguió siendo muy poderosa. Fue el colaborador principal de su revista, *Erkenntniss.* La tercera persona ya la he mencionado: Neurath; creo que era austriaco. Políticamente, fue el más activo de ellos y, de hecho, tuvo algún puesto en el gobierno revolucionario de la Liga Espartaco, en Munich, después de la primera Guerra Mundial. Era casi un marxista; deseaba combinar el positivismo con el marxismo. Principalmente, fue él quien tuvo conciencia del positivismo lógico como movimiento político, y deseaba organizarlo políticamente. Fue la tercera gran figura; la cuarta (creo que es la última que necesitamos mencionar en esta etapa) fue un hombre mucho más joven, de apellido Gödel, unos cuantos años mayor que yo. Hizo descubrimientos revolucionarios en lógica formal, pero no estaba muy interesado por la filosofía en general.

B.M.: Lo que estaba usted diciendo anteriormente establece que el Círculo era, sin duda, un movimiento revolucionario, destructor de ideas establecidas en religión, en política y, sobre todo, de la tradición filosófica alemana. Los dos escalpelos con los que cortaban lo que consideraban que era tejido intelectual muerto o enfermo, eran la lógica y la ciencia (de aquí el nombre de positivismo lógico, claro está). ¿Puede usted resumir cómo se usaban estos instrumentos quirúrgicos?

A.A.: Sin duda. Pero esto no era tan nuevo... Era continuación de una vieja tradición vienesa. Hubo un científico y filósofo de la ciencia llamado Ernst Mach, la persona contra la que Lenin escribió su *Materialismo y empiriocriticismo,* quien floreció en Viena al final del siglo XIX. Pri-

mero estuvo en Praga, aproximadamente de 1860 en adelante, y luego fue a Viena; y fue él quien adoptó la posición acerca de la ciencia que, por ejemplo, también tomó Schlick, y ésta es que, en última instancia, la ciencia debe tratar sólo con sensaciones humanas. Mach razonó que, puesto que nuestro conocimiento de hechos científicos viene a través de nuestros sentidos, la ciencia, en última instancia, debe ser sólo una descripción de la sensación. El Círculo de Viena aceptó esto, y claro que estaba siguiendo una vieja tradición empirista. Aunque ellos mismos no sabían mucha historia de la filosofía, ni les preocupaba, lo que decían era muy similar a lo que el filósofo escocés David Hume en el siglo XVIII. Así pues, en esa medida, no eran tan innovadores ni tan revolucionarios. Lo que, en un sentido, era revolucionario, era su fervor; consideraban que era poner a la filosofía en un nuevo camino. Pensaron: "¡Al fin hemos descubierto lo que la filosofía va a ser! Va a ser la doncella de la ciencia." No era tanto que usasen a la ciencia en su filosofía, sino que creían que todo el campo del conocimiento lo abarca la ciencia. La ciencia describe el mundo, el único mundo que hay: este mundo de las cosas que nos rodean; y no hay ningún otro dominio para que de él se ocupe la filosofía. Por tanto, ¿qué puede hacer? Lo único que puede hacer es analizar las teorías y los conceptos de la ciencia. Así es como se introdujo la ciencia. Y la lógica se introdujo en tanto que les proporcionaba una herramienta.

La lógica había permanecido muy estancada desde los días de Aristóteles; luego, a principios del siglo XIX, dio un paso hacia adelante. Hubo algunos precursores; entre ellos, Boole y de Morgan; pero el gran salto lo dio al final del siglo XIX, con Frege en Alemania y, como usted dijo anteriormente, con Russell y Whitehead, en Inglaterra. Realmente, ellos no refutaron a Aristóteles, sino que demostraron que la obra de Aristóteles era un pequeño rincón de la lógica. Y desarrollaron una lógica de un alcance mucho mayor, que les proporcionó una muy poderosa herramienta de análisis. Les permitió expresar conceptos de manera mucho más precisa y, puesto que estaban muy interesados por las estructuras (creyendo, como lo hacían, que la ciencia estaba interesada por la estructura, en las relaciones entre cosas), el desarrollo de una lógica de relaciones, debido a Schröder y a Peirce, en el siglo XIX, y a Russell y a Whitehead, en el XX, les proporcionó una herramienta de análisis filosófico.

B.M.: Aunque acepto su observación acerca de Mach, como precursor del movimiento del positivismo lógico, es verdad que, además de que hubiese una nueva lógica a principios de siglo, había también una nueva ciencia, personificada dramáticamente, si así lo desea, en Einstein, ¿no es así? Un sistema de pensamiento derivado de Newton, que la mayoría del mundo occidental había aceptado incorregible casi 300 años, estaba comenzando a quebrantarse bajo el impacto de la nueva física. Con seguri-

dad, eso tuvo una enorme influencia en lo que estaban haciendo los positivistas lógicos, ¿verdad?

A.A.: Einstein había recibido influencia de Mach; yo le oí decir que le debía mucho a Mach. Los positivistas lógicos vieron, tanto en el trabajo de Einstein en la teoría de la relatividad, como en la nueva teoría cuántica, justificaciones a su enfoque, pues lo que Einstein había hecho (al menos como ellos lo interpretaron) era decir que no se podía dar sentido a un concepto como simultaneidad, a menos que se considerara cómo se verificaban enunciados acerca de la simultaneidad. Es decir: lo que se *significa* decir que hay cosas que son simultáneas, depende de cómo se determine realmente la simultaneidad en la observación. Vieron esto como una gran justificación, dentro de la ciencia, de su enfoque filosófico. Algo similar pasó con la teoría de los *quanta (los cuantos)*. El hecho de que en la teoría cuántica no se le dé significado alguno a que una partícula tenga, simultáneamente, una velocidad y una posición precisas (porque esto no puede contrastarse, ya que, si se mide la velocidad, esto distorsiona la posición; y si se mide la posición, esto distorsiona la velocidad), lo consideraron una prueba de que la significación de los conceptos científicos está determinada por la forma en que se verifican, que es lo que ellos mismos sostenían. Todo esto los estimuló mucho. Dijeron: "La ciencia está de nuestra parte. Estamos interpretando adecuadamente a la ciencia." (Como ya dije, Carnap y Schlick eran originalmente físicos, y Neurath era sociólogo.)

B.M.: Estamos llegando ahora a aquello en lo que consistió la naturaleza revolucionaria de la obra del positivismo lógico; a saber, que estaba aplicando, tanto la nueva lógica, como la nueva ciencia, a ideas y a modos de pensamiento tradicionales, o bien los estaban destrozando o reformulando.

A.A.: Sí. Lo que deseaban establecer era que los viejos problemas filosóficos, o bien carecían de sentido, o eran susceptibles de solución mediante ténicas puramente lógicas.

B.M.: ¿Cuáles fueron las principales doctrinas *positivas* que desarrollaron mientras lo hacían?

A.A.: Realmente hubo tres: Primera, todo giraba alrededor del llamado principio de verificabilidad, que Schlick formuló brevemente como, "El significado de una proposición es el método de su verificación". Esta noción es ligeramente vaga, tal como está aquí expresada, y desde entonces hemos trabajado para precisarla; nunca con éxito total, pero el principio tuvo dos consecuencias. Una fue que cualquier cosa que no pudiese verificarse empíricamente; verificarse mediante la observación sensorial, carecía de significado. En segundo lugar, Schlick interpretó el principio en sus primeros ensayos, como si implicara formal-

mente que lo que una proposición significaba podría describirse estableciendo qué la verificaría. Con esto se obtenía una reducción de todos los enunciados a enunciados de observación inmediata. Entonces, el principio de verificabilidad fue la primera doctrina. Tenía, tanto un lado negativo, como uno positivo; el negativo era que excluía la metafísica; el positivo, que mostraba una forma de analizar enunciados que fuesen significativos. En segundo lugar, los positivistas lógicos sostuvieron, y esto, en parte, lo obtuvieron de Wittgenstein (aunque hay pruebas de que Schlick llegó a lo mismo de manera independiente), que las proposiciones de la lógica y de la matemática y, de hecho, todos los enunciados necesariamente verdaderos, eran lo que Wittgenstein llamaba tautologías.

B.M.: En otras palabras, el predicado sólo muestra lo que ya está presente en el sujeto; y, de manera similar, aun los argumentos matemáticos o lógicos más extensos sólo muestran los contenidos de sus premisas, enunciándolos de manera más explícita, como conclusiones lógicas.

A.A.: ¡Correcto! Es como decir: "Todos los solteros son hombres no casados" o "Todos los hermanos son varones". Se consideró que *toda* la lógica y la matemática eran lo que Kant denominaba "analíticas"; esto es, como usted lo ha dicho mostraban los contenidos de lo que ya se había dicho. La tercera doctrina principal fue acerca de la filosofía misma. Los positivistas lógicos pensaron que la filosofía debía consistir en lo que Wittgenstein y Schlick denominaron "una actividad de elucidación". Había un dicho de Wittgenstein (que también citó Schlick) de que la filosofía no es una doctrina, sino una actividad. No tiene como resultado un cuerpo de proposiciones verdaderas o falsas, porque éstas las abarcarían las ciencias; sino que es simplemente la actividad de esclarecer y analizar; y, en ciertos casos, de poner de manifiesto lo absurdo. Al final del *Tractatus,* Wittgenstein había dicho que el método correcto, en filosofía, era esperar simplemente a que alguien dijese algo metafísico, y luego demostrarle que no tenía ningún sentido. (¡Lo cual es un tanto negativo y desalentador para un filósofo!)

B.M.: Consideremos la primera de estas tres doctrinas. Aun cuando creo que al público le parecerá bastante claro qué quiere decir la tesis de que cualquier enunciado acerca del mundo, si es verdadero, debe afectar observablemente a algo, pues de otra manera sería difícil ver cómo tendría alguna aplicación, no creo que sea tan inmediatamente claro lo que usted dice, de que el *significado* de un enunciado *consiste en* el método de su verificación. ¿Podría explicárnoslo un poco más?

A.A.: Sí. Originalmente Schlick, y anteriormente Mach y, posiblemente, también Wittgenstein (aunque no está muy claro lo que se pretendía que fueran los enunciados elementales, atómicos, de Wittgenstein), pensaron que todos los enunciados se podían "traducir" a enuncia-

dos acerca de datos sensibles; acerca de los datos inmediatos de observación. Esto realmente nunca se llevó a cabo y, por ejemplo, uno se encuentra con grandes dificultades en el caso de las proposiciones universales; proposiciones como: "Todos los cuervos son negros" o "Todos los gases se dilatan al calentarse", porque el campo que abarca "todos" podría ser infinito; y, si es infinito, no es "traducible".

Y así, llevado a adoptar medidas desesperadas, Schlick indicó que los enunciados de este tipo no eran en manera alguna proposiciones, sino más bien eran simplemente reglas para llegar, de un enunciado particular, a otro; reglas de deducción. Luego hubo otras dificultades. Parecía perfectamente claro que, si se consideraban proposiciones científicas de un alto nivel de abstracción acerca de átomos, electrones, núcleos atómicos, y demás, y se intentaba escribirlas en términos de sensaciones, en términos de azules y redondos, y de sensaciones de calor, etcétera, esto simplemente no funcionaba. Entonces, por razones diversas, el principio se debilitó. Se abandonó la idea de que se podía traducir, y lo que se exigió para que las proposiciones fuesen significativas, fue que se pudieran confirmar mediante la observación sensorial. Esto quería decir que su significado permanecía parcialmente indeterminado; obtenían significado de los casos en los que, de hecho, se confirmaban; casos en los que se había efectuado la contrastación; lo demás quedaba bastante vago. Esto condujo a tesis poco plausibles; por ejemplo, acerca del pasado. Los enunciados acerca del pasado se igualaron con las pruebas que podíamos obtener ahora a favor de ellos; se creyó que "César cruzó el Rubicón" significaba realmente "Si miro el libro de historia tal y cual, veré escritas tales y cuales palabras", o bien, "Si escarbo en tal lugar, encontraré tales y cuales reliquias", y así sucesivamente. De hecho, yo presenté esta tesis en *Lenguaje, verdad y lógica.* Ahora me parece desesperadamente inaceptable. Hubo también dificultades acerca de otras mentes. Si digo que usted está *sintiendo* tal y cual cosa, yo sólo puedo *observar* su conducta. En los primeros días de nuestra teoría, lo más que se podía decir era que esos enunciados decían algo acerca de la conducta de la gente. Esta tesis también llegó a ponerse en duda. Realmente, el principio de verificación, en su forma fuerte, no duró mucho.

B.M.: Estamos abarcando mucho terreno rápidamente. Permítaseme hacer una recapitulación, para cerciorarme de que tenemos los conceptos absolutamente claros. Conforme a la que podríamos llamar la versión "fuerte" del principio de verificación, todos los enunciados significativos son de dos clases. O bien son enunciados empíricos, enunciados acerca del mundo, en cuyo caso su verdad debe afectar observablemente a algo. Por tanto, deben ser verificables, si han de ser significativos. Claro está que esto no es necesariamente concluir que sean verdaderos; podemos,

mediante nuestros intentos de verificarlos, descubrir su falsedad. Pero, si un enunciado empírico ha de tener algún significado, debe ser *posible* que sea verdadero y, por tanto, que pueda verificarse. Todo esto se aplica a uno de los únicos dos tipos de enunciados significativos; a saber: a los enunciados empíricos. El otro tipo lo constituyen los enunciados matemáticos o lógicos. Estos son puramente autorreferenciales; los verdaderos son tautologías, y los falsos, autocontradicciones. Si un enunciado no es de ninguna de estas dos clases, debe de carecer de significado. Con este principio como arma, fueron capaces de declarar muertas áreas completas del discurso tradicional; no sólo en religión; no sólo en política, sino también en filosofía y, ya que estamos en esto, en casi todas las otras áreas de la vida.

A.A.: Supongo que ciertas formas de animismo podrían haber sobrevivido. Pero es indudable que cualquier religión viva se rechazó, como carente de significado. Y, también gran parte de la filosofía del pasado.

B.M.: De esto surge inmediatamente una pregunta: Si hacemos juicios morales, juicios de valor o juicios estéticos, parece muy claro que éstos no son ni enunciados acerca del mundo empírico, ni tautologías. Esto, para los positivistas lógicos, debió de ser obvio desde el principio. ¿Cómo se enfrentaron ellos a esta dificultad?

A.A.: No les fue muy obvio que éstos no fuesen enunciados acerca del mundo. Hay una muy larga tradición en ética, que convierte los enunciados éticos en lo que se llama enunciados naturalistas; esto es, se les trata como enunciados acerca de lo que conduce o no conduce a la satisfacción de los deseos humanos, o a la promoción de la felicidad humana, y así sucesivamente. Esta, por ejemplo, fue la posición que adoptó Schlick. Escribió un libro (un libro bastante bueno) llamado *Preguntas éticas –Fragen der Ethik–* en el que presenta la doctrina de que la ética es acerca de lo que anhelan los seres humanos y de cómo han de satisfacerse sus deseos; en términos generales, una forma de utilitarismo. Ahora bien, otras personas (Carnap, por ejemplo, y yo mismo) adoptamos una posición diferente. Adoptamos la posición de que los enunciados éticos eran mucho más similares a mandatos y, por tanto, no eran ni verdaderos ni falsos. Yo desarrollé la que se denomina la "teoría emotiva de la ética", la teoría de que los enunciados éticos eran la expresión de sentimientos. Carnap adoptó la posición de que se asemejaban más a imperativos; por tanto, la ética se presentó en alguna de las siguientes dos formas: o bien de manera naturalista, como algo que se refiere a lo que conduce a la felicidad humana, lo cual, entonces, es un asunto de tratamiento científico, un asunto de psicología, sociología y demás, o se la trata, no como absurdo metafísico, aunque tampoco como enunciación de hechos, sino como emotiva o imperativa.

B.M.: Los positivistas lógicos usaron el principio de verificación como una especie de navaja de Occam, dando tajos a diestra y siniestra y deshaciéndose de una gran cantidad de cosas. Esto, por cierto, tuvo en efecto en la gente influida por él acerca de la forma en que miraban el mundo y la filosofía; ¿no es así?

A.A.: Un efecto que tuvo, que usted mencionó en sus observaciones introductorias, fue que hizo a los filósofos mucho más autoconscientes de lo que estaban haciendo; tenían que justificar su propia actividad. Sobre el supuesto de que, por así decirlo, las ciencias naturales ocupaban el campo, se tenía que encontrar un lugar para la filosofía; para decirlo de alguna forma, a la filosofía no se le permitía competir con la ciencia. La gente tomó una conciencia mayor en cuanto a qué se refería la filosofía. El Círculo de Viena no fue la única influencia. Estaba también la influencia de gente como G. E. Moore, en Inglaterra, quien defendía tesis bastante similares, aunque por razones muy diferentes. Por ejemplo: Moore creía que eran verdaderas algunas proposiciones de sentido común, y que podía demostrarse que esto podía también extenderse a las ciencias; que cada dominio tenía sus propios criterios. Debido a la influencia del Círculo de Viena, y debido a la influencia de gente como Moore, los filósofos llegaron a creer que su función podía sólo ser la del análisis. Entonces, surgió la pregunta: ¿qué es el análisis? ¿Cómo se practica? ¿Cuáles son sus métodos? ¿Cuáles, sus criterios?

B.M.: Y, debido a estos estímulos, las técnicas analíticas alcanzaron un grado mayor de complicación, como jamás había ocurrido.

A.A.: Así fue. Con los vieneses, en particular. Aquí surge algo que mencionamos antes: con los recursos de la lógica, pudimos lograr análisis de manera mucho más formal. La gente consideró que su tarea no era, simple y humildemente, la de seguir al científico, y explicar lo que estaba proyectando, sino la de servir a la ciencia precisando más los conceptos que utilizan en ella como los de probabilidad, o conceptos especiales y temporales. Creyeron que podían tomar conceptos que eran bastante vagos en su uso ordinario de sentido común, e incluso no muy precisos en su uso científico y, mediante la aplicación de la lógica, hacerlos precisos y, por tanto, más útiles. Sin duda, Carnap vio que esta era su misión principal.

B.M.: ¿Sería ésta una simplificación razonable? Para los positivistas lógicos, la tarea de la filosofía no era, como siempre se había creído, descubrir cosas acerca del mundo, ni intentar describirlo. La totalidad de ese espacio, por así decirlo, estaba cubierto conjuntamente por las diversas ciencias, y nada sobraba para que lo ocupara la filosofía. Por tanto, consideraron como la tarea de la filosofía redefinir los métodos de estas ciencias; esclarecer los conceptos que manejaban, así como sus métodos de argumentación. Esto último fue, quizá, lo más importante; separar, de

los métodos de argumentación de que disponía la ciencia, los legítimos, de los ilegítimos.

A.A.: Eso es. Esto se podría formular técnicamente, diciendo que la filosofía llegó a considerarse un objeto de estudio de segundo orden. Los objetos de primer orden, eran hablar acerca del mundo; entonces, este objeto de segundo orden era hablar acerca de su hablar acerca del mundo. Así, pues, empleando la expresión de Gilbert Ryle, la filosofía llegó a considerarse un "hablar sobre el hablar".

B.M.: Esto nos lleva al problema del lenguaje. Un rasgo sobresaliente del positivismo lógico es que puso un énfasis completamente nuevo en la importancia del lenguaje en la filosofía. Al fin y al cabo, Russell nos dice en su libro *La evolución de mi pensamiento filosófico (My Philosophical Development),* cómo, aproximadamente hasta sus cuarenta y cinco años (cuando para esas fechas ya había escrito toda la filosofía por la que es ahora más famoso) "consideraba transparente el lenguaje) esto es, como un medio que podía emplearse sin prestarle atención". Y, probablemente, esa fue la actitud de la mayoría de los filósofos antes de este siglo. Pero el positivismo lógico puso al lenguaje en el primer plano de interés para los filósofos. Algunas personas dirían, incluso, que este fue el rasgo más distintivo de la filosofía moderna; cuando menos, en los países de habla inglesa.

A.A.: Creo que eso es verdad. Si usted lo deseara, podría decir que el interés por el lenguaje comienza muy pronto; aun con Sócrates, quien iba de un lado a otro preguntándoles a sus conciudadanos, "¿Qué es la justicia? ¿Qué es el conocimiento? ¿Qué es la percepción? ¿Qué es el valor?" Pero él no consideró éstas preguntas sólo verbales. Platón las vio como unas preguntas acerca de la naturaleza de entidades abstractas, que luego consideró reales; así que tampoco las vio como preguntas verbales. Sin embargo, en retrospectiva, se les puede considerar preguntas que se hacían acerca del significado. Creo que probablemente es sólo al comienzo de este siglo cuando se tiene la preocupación consciente por el lenguaje, con el interés de Wittgenstein y el de Russell por la relación entre lenguaje y el mundo. Este fue el gran problema de Wittgenstein; el problema para el que el *Tractatus* pretendía ser una respuesta. Y, claro está, él concluyó el libro diciendo que la relación no podía describirse; sólo mostrarse.

Pero aquí debo distinguir un matiz. Hobbes y Locke también trataron este tema. Locke tiene todo un capítulo acerca de signos. Hobbes siempre estuvo interesado por el tema de los signos. Peirce, el gran filósofo decimonónico, estuvo interesadísimo por los signos, y creó una elaborada teoría al respecto. Así que no puedo afirmar que esto sea completamente nuevo en este siglo. Los filósofos no pueden dejar de interesarse

por el lenguaje; es demasiado importante para el funcionamiento de nuestro pensamiento. Pero creo que lo que es nuevo, como sucedió en Inglaterra después de la segunda Guerra Mundial, es tener a casi *todos* los filósofos pensando que esto es lo más importante por lo que hay que preocuparse.

B.M.: Esto lleva a la filosofía a la siguiente situación. Tan pronto como alguien hace alguna aseveración de cualquier tipo, ustedes empiezan, de inmediato a desmenuzarla como una proposición formulada en el lenguaje. Intentan elucidar los conceptos que se usan; analizar, en la proposición, las relaciones que guardan entre sí los términos; poner de manifiesto su forma lógica, etcétera. Y la filosofía pronto comenzó a verse como si fuera algo relativo a frases y palabras. Sería verdad decir, ciertamente, que muchos no filósofos ya han adquirido la idea de que los filósofos sólo tienen interés por el lenguaje. A menudo esto se formula despectivamente, diciendo que los filósofos están "jugando con palabras". ¿Puede usted explicarnos por qué está fuera de lugar tal prejuicio contra la filosofía?

A.A.: Una gran parte de la filosofía es, por supuesto, acerca del lenguaje, en tanto que distingue entre diferentes tipos de enunciados, y analiza algunos tipos de expresión. Yo no daría excusas por esto. Pero, más allá de eso, creo que la respuesta es que no es muy tajante la distinción entre "acerca del lenguaje" y "acerca del mundo"; porque el mundo es el mundo como lo describimos; el mundo como figura en nuestro sistema de conceptos. Al explorarse nuestro sistema de conceptos, se está, al mismo tiempo, explorando el mundo. Consideremos un ejemplo: Supongamos que uno se interesa por el problema de la causalidad. Creemos que la causalidad es algo que sucede en el mundo: me pica un mosquito *anopheles,* causa de que me dé paludismo, y así, sucesivamente; una cosa causa a otra. Esto se podría formular preguntando, "¿Qué es la causalidad?" Y ésta es una pregunta filosófica perfectamente respetable, importante y tradicional, por cierto. Pero esto también se podría formular preguntando, "¿Cómo analizamos enunciados causales? ¿Qué *significamos* al decir que una cosa es causa de otra?" Y aun cuando ahora parece que estuviésemos formulando una pregunta puramente lingüística, de hecho estamos formulando, exactamente, la misma pregunta. Sólo que se la está formulando de diferente forma. Y la mayoría de los filósofos considerarían que ésta es una forma más clara. Creo que hubo una época en que los filósofos tendían a estudiar el uso por el uso mismo, sin considerarlo un medio de resolver problemas. Estoy convencido de que tal cosa resulta estéril. Pero la moda pasó hace bastante tiempo. Sucedió hace unos veinte años, y llegó a conocerse como la filosofía de la escuela de Oxford, principalmente a través de la obra de un filósofo, llamado John Austin.

Pero ni siquiera entonces fue algo universal. Sin embargo, hoy día, cuando la gente intenta investigar los significados de las palabras, es porque éstos son conceptos que están estudiando; conceptos que sin duda desempeñan un papel importante en nuestra descripción de cómo pensamos en la realidad del mundo.

B.M.: Lo que acaba de expresar usted se reduce a decir que una investigación de nuestro uso del lenguaje *es* una investigación de la estructura del mundo, *tal como la experimentan los seres humanos.*

A.A.: Sí.

B.M.: Hay una obvia relación entre esto y la doctrina de que la tarea propia de la filosofía consiste, no en formular doctrinas, sino en analizar proposiciónes y enunciados.

A.A.: Sí.

B.M.: Me parece que esto ha tenido una enorme influencia en el hombre educado. Yo estuve en Oxford, cuando era estudiante avanzado, en una época algo posterior a la segunda Guerra Mundial, y mucha gente, muy ajena al estudio de la filosofía, parecía estar bajo la influencia de esta doctrina. Si uno intentaba decir cualquier cosa sobre *cualquier* tema, que no tuviera nada que ver con filosofía, se le arrinconaba de inmediato con preguntas como: "¿Cómo harías para verificar ese enunciado?", o "¿Qué tipo de respuesta deseas para esa pregunta?"

A.A.: Creo que así era, y que, en parte, soy culpable de tal práctica.

B.M.: Hablando de usted personalmente, como de pronto lo hemos estado haciendo, creo que sería interesante que hablásemos de su relación personal con el movimiento positivista lógico. Nos ha dicho quiénes fueron las principales figuras de esta corriente en Viena, y algo nos ha dicho de sus tesis principales. Usted es la personalidad que introdujo estas doctrinas en Inglaterra. ¿Cómo llegó a hacerlo?

A.A.: Llegué a Oxford en 1929, y me gradué en 1932. Fui discípulo de Gilbert Ryle, en *Christ Church,* y tras obtener mi título se me nombró catedrático de filosofía en *Christ Church.* Pero, antes, me concedieron unos cuantos meses de licencia. Pensé en ir a Cambridge, a estudiar con Wittgenstein, pero Gilbert Ryle me dijo, "No; no haga eso; vaya a Viena, en cambio". Dos años antes él había tenido la oportunidad de conocer a Schlick en un congreso; creo que también fue a Oxford. Sostuvo una conversación con él, de sólo media hora, pero, creyó que era una persona interesante, y se convenció de que algo importante estaba sucediendo en Viena. Creo que también leyó algunos artículos que había escrito el Círculo. Así pues, me comentó: "Más o menos sabemos lo que está haciendo Wittgenstein en Cambridge; pero no sabemos lo que está sucediendo en Viena. Vaya, entérese, y díganoslo."

Pues bien, en esa época apenas si hablaba alemán pero creí que pro-

bablemente podría aprender lo bastante para al menos, enterarme de lo que estaba sucediendo. Por tanto fui allá con una carta de presentación de Ryle para Schlick. Y Schlick me indicó: "Venga, y únase al Círculo." Ahora, mirando hacia atrás, esto me parece asombroso; pero entonces me pareció muy natural. Y, me uní al Círculo. (El único extranjero, además de mí, al que se le dio entrada, fue a Quine, el famoso filósofo norteamericano. Allí estuvimos juntos.) Llegué a Viena en noviembre de 1932, y me quedé allí hasta la primavera de 1933. Tenía entonces, veintidós años. Me senté y escuché los debates entre Schlick y Neuraht; mi alemán no era bastante bueno para participar. Estaban muy preocupados por el problema de los enunciados de observación. Schlick sostenía la vieja tesis empirista, de que eran enunciados acerca de las propias impresiones sensoriales. Neurath (con sus inclinaciones marxistas y, quizá, influido por Lenin) y Carnap, quien ya había partido a Praga, pero que apoyaba a Neurath en sus escritos sobre el tema, decía: "No; esto conduce al idealismo. Los enunciados fundamentales deben ser enunciados acerca de objetos físicos. El enunciado de observación no es 'Esa es una forma', o 'Este es un color', sino, 'Esta es una banca', o 'Este es un cenicero'. *De ahí* partimos." Semana tras semana, o quizá, cada quince dias, debatían sobre el tema. La discusión proseguía sin cesar, y yo me sentaba y escuchaba. Volví a Inglaterra empapado de ella. Escribí un artículo en *Mind* denominado "Demostración de la imposibilidad de la metafísica" *("Demostratión of the Impossibility of Metaphysics")*, que era una aplicación del principio de verificación. Luego Isaiah Berlin me dijo (él y yo acostumbrábamos reunirnos regularmente a hablar de filosofía): "Estás muy saturado de esto; ¿por qué no escribes un libro?" Le respondí: "¿Por qué no?" Así que puse manos a la obra, y en dieciocho meses escribí *Lenguaje, verdad y lógica*. Lo escribí cuando tenía veinticuatro años. Se publicó cuando apenas tenía veinticinco.

B.M.: ¿Le tomaron por sorpresa las consecuencias explosivas del libro?

A.A.: En un principio, no tuve tal éxito. Los filósofos mayores de Oxford se sintieron ultrajados; de hecho, se me dificultó mucho obtener un puesto de enseñanza en Oxford, y antes de la guerra no obtuve ninguno; permanecí allí como investigador. Tampoco se vendieron muchos ejemplares del libro. Victor Gollancz, quien lo publicó (me las arreglé para vendérselo antes de escribirlo), no podía creer que alguien deseara leer un libro de esa índole, por lo que publicó sólo 500 ejemplares. ¡No podía creer que ni siquiera 500 personas desearan leer este libro! por ello, aun cuando mereció cuatro ediciones sucesivas antes de la guerra, sólo se vendieron 2 000 ejemplares, aproximadamente. Sólo después de la guerra, cuando se hizo una reimpresión, tuvo un éxito enorme. Sin embargo, supongo que antes de la guerra, cuando salió a la luz, llegó a impresionar a los más jovenes. El

. J. Ayer en los años veinte.

libro los tenía emocionados, lo vieron como una liberación. Pues verá, la filosofía de Oxford, antes de la guerra, era muy estéril. Había allí unos viejos interesados sólo en la historia de la filosofía; en repetir sólo lo que Platón había dicho, y en eliminar a quien intentara decir algo nuevo. Mi libro era una gran bomba bajo los pies de esa gente. A la gente más joven le pareció una liberación; sentía que podía respirar, y de esta manera tuvo un gran efecto histórico.

B.M.: ¿Puede decirnos algo de la influencia que tuvo fuera de la filosofía? Me parece que tuvo efectos obvios, no sólo en las ciencias, en lógica y en filosofía, sino también en campos como la crítica literaria y la historia.

A.A.: Sí. En las ciencias, probablemente tuvo un efecto menor que, por ejemplo, la obra de Karl Popper. Su *Lógica del descubrimiento científico* había salido, aproximadamente, un año antes, en alemán, y creo que atrajo más a los científicos. Sin embargo, los científicos tuvieron la impresión de que *Lenguaje, verdad y lógica* estaba muy bien. Al fin y al cabo, les decía que eran la gente más importante, y les gustó. Ya no tenían que preocuparse del filósofo vigilante que les dijera, "¡Bah! ¡No deben decir eso!"; no es que jamás les preocupara mucho, pero era agradable que se les dijera que lo que estaban haciendo era realmente lo fundamental.

B.M.: Si uno considera, no sólo su libro, sino al movimiento positivista lógico, globalmente, del cual su libro fue una parte, ¿cuál cree que haya sido su influencia en otros campos?

A.A.: Le dio gran importancia a la claridad, y se opuso con fuerza a lo que podría denominarse imprecisión. Exigió mirar a los hechos; verlos tal como son; hacer a un lado la farsa. Fue como el niño del cuento de Hans Andersen, como lo señaló usted en sus observaciones introductorias, que en ese momento se encontraba por todas partes, diciendo: "El emperador no tiene ropa; allí está desfilando, pero el señor va desnudo." Esta noción, "el señor va desnudo", emocionó y atrajo mucho a los jóvenes que trabajaban cualquier tema. Creo que se dio como una reacción general contra la hipocresía victoriana.

B.M.: En sí misma, basta para explicar las enormes y apasionadas hostilidades que suscitó el positivismo lógico. Los gobiernos autoritarios, como el comunista y el nazi, lo condenaron enérgicamente. Llegó, incluso, a desconcertar a los liberales.

A.A.: Pensaron que era demasiado iconoclasta.

B.M.: Pero debe de haber tenido defectos reales. Mirándolo ahora a la distancia, ¿cuál cree usted que fueran sus defectos principales?

A.A.: Supongo que su defecto principal es que casi todo él era falso.

B.M.: Creo que necesita usted aclararnos esto.

A.A.: Bien, quizás soy demasiado duro con mi libro; quiero decir, que su intención era buena; su actitud, correcta. Pero si uno lo mira en detalle . . .

Primeramente, el principio de verificación nunca llegó a formularse con propiedad. Yo intenté hacerlo varias veces, pero siempre dejaba pasar muy poco o demasiado. Hasta hoy, no ha recibido una formulación lógicamente precisa. Además, el reduccionismo ulterior no funciona. Ni siquiera se pueden reducir, a enunciados acerca de datos sensibles, enunciados simples ordinarios acerca de cajetillas de cigarrillos, vidrios y ceniceros, y mucho menos los enunciados más abstractos de la ciencia. Por ello, como digo, el reduccionismo realmente estimulante de Schlick, y de la primera época de Russell, no funciona. En tercer lugar, ahora me parece muy dudoso que los enunciados de la lógica y de la matemática sean analíticos en cualquier sentido interesante. De hecho, toda la distinción analítico-sintética ha sido puesta en entredicho por filósofos recientes, como Quine. Yo aún deseo mantenerla en alguna forma, pero tengo que reconocer que la distinción no es tan tajante como alguna vez pensé que lo era. En algún sentido, los enunciados de la matemática son obviamente diferentes de los enunciados relativos al mundo empírico. Pero en manera alguna estoy seguro de que sea conveniente decir, como entonces expresé, que sean verdaderos "por convención"; de cualquier manera, esto necesita mucha defensa. Asimismo, es errónea toda la reducción de enunciados referentes al pasado a enunciados de pruebas, presentes y futuras, a favor de ellos. Es falsa nuestra doctrina acerca de las otras mentes. Creo que mi teoría ética iba en la buena dirección, pero demasiado abreviada. Por tanto, si entramos en detalles, poco queda en pie. Lo que permanece, es la pertinencia general del enfoque.

B.M.: ¿Estaría de acuerdo conmigo, si lo formulo de la siguiente manera? Mirando hacia atrás, lo que parece haber sido bueno del positivismo lógico, es casi totalmente negativo. Sin duda, eliminó mucho filosofar plausible hasta entonces que, actualmente, mediante las lentes de la nueva lógica y de la nueva ciencia, podemos descartar. Se limpió mucho terreno. Pero ahora parece que limpiar el terreno fue todo lo que lograron hacer, porque lo que intentaron construir sobre ese terreno, no quedó en pie.

A.A.: Fue un poco más que eso. Fue algo muy liberador. Quizá podamos considerar algo que dijo al respecto, no un positivista lógico, sino un pragmatista: Willian James. (Claro está que el pragmatismo, que es anterior al positivismo lógico, es muy afín a éste.) William James tenía una frase en la que preguntaba por el "valor en efectivo" de los enunciados. Esto es muy importante. Los primeros positivistas lógicos estaban equivocados, al pensar que aún se podía mantener el patrón oro; que si uno presentaba sus billetes, uno podría obtener oro por ellos, lo cual no es así. No hay oro suficiente. Y hay demasiados billetes. Pero el circulante debe tener algún respaldo. Si alguien hace una aseveración, de acuerdo; quizá no se pueda traducir a términos observacionales; pero es importante preguntar qué se

haría para contrastarla. ¿Qué observaciones son pertinentes? Creo que esto aún es válido.

B.M.: Así, pues, un antiguo positivista lógico como usted, aun cuando ahora dice que la mayoría de las doctrinas eran falsas, todavía adopta el mismo enfoque general; y, en gran medida, sigue usted considerando los mismos temas, aun cuando de manera más liberal; más abierta, ¿verdad?

A.A.: Sí; así es.

B.M.: ¿Cómo este movimiento, que comienza en Viena con sólo germanohablantes, tuvo posteriormente poca influencia en el mundo de habla alemana y, sin embargo, llegó a dominar la filosofía del mundo de habla inglesa?

A.A.: Tuvo una influencia retardada en Alemania; sólo hasta ahora está comenzando a influir en los alemanes. Esta es una respuesta superficial. Una respuesta más profunda es que encajaba con la tradición inglesa, hasta remontarnos a la Edad Media. Los positivistas lógicos de entonces habrían sido gente como Occam, a quien ya hemos mencionado, cortando cosas con su navaja. Esta terquedad, este empirismo, recorre la filosofía inglesa, a través de Occam, Hobbes, Locke, incluso a través de Berkeley, a su extraña manera; Hume, Mill, Russell . . . En tanto que era conscientemente hostil a la tradición alemana de metafísica romántica. Algo alemán también era la separación extrema entre las ciencias naturales y las sociales, una de las tesis que estaban combatiendo los positivistas lógicos. Incluso políticamente; quiero decir, si considera el surgimiento del nazismo en Alemania, éste, en un sentido, fue romanticismo distorsionado. Supongo que la gente que, de alguna manera, precedió a los nazis, fue gente como Nietzsche. Quizá sea injusto para él decirlo, pero me parece que representa una especie de pensamiento romántico impreciso, que fue lo que posibilitó el nazismo. Por tanto, el positivismo lógico iba en contra de la tradición germana, tanto intelectual, como políticamente.

B.M.: A la luz de sus doctrinas anteriores, sería interesante que dijera usted algo en lo que usted ha trabajado más recientemente.

A.A.: Bien, en lo más reciente en que he estado trabajando es en una autobiografía, y diciendo algunas de las cosas que acabo de comunicarle sobre aquellos primeros días emocionantes. Pero mi último libro fue *Las cuestiones centrales de la filosofía (The Central Questions of Philosophy)*, en el que más o menos intento decir qué queda de mi primer enfoque, y en dónde ataco las mismas cuestiones desde el punto de vista de lo que ahora pienso. Siempre me han interesado muchísimo los problemas de la teoría del conocimiento; las cuestiones como nuestro conocimiento del mundo material, nuestra justificación para creer que hay objetos físicos, etc., y ahora adopto una versión mucho más débil de mis tesis originales. Hago lo posible para demostrar que nuestra creencia en el mundo físico del sentido común

es una teoría construida sobre la base de nuestras experiencias sensoriales. Intento esclarecer qué relaciones se dan entre nuestros campos de sensación que hacen que esta teoría sea plausible y practicable; o, no tanto plausible, como útil y fácilmente construible. Por ello, realmente, podría decirse que aún sigo haciendo lo mismo. Ahora que soy un hombre mucho más viejo, posiblemente lo hago más lentamente y, por supuesto, con menos brillantez, si es que antes fui brillante, pero también, quizá, más correctamente. Espero haber aprendido algo con el transcurso de los años.

VII. EL HECHIZO DE LA FILOSOFÍA LINGÜÍSTICA

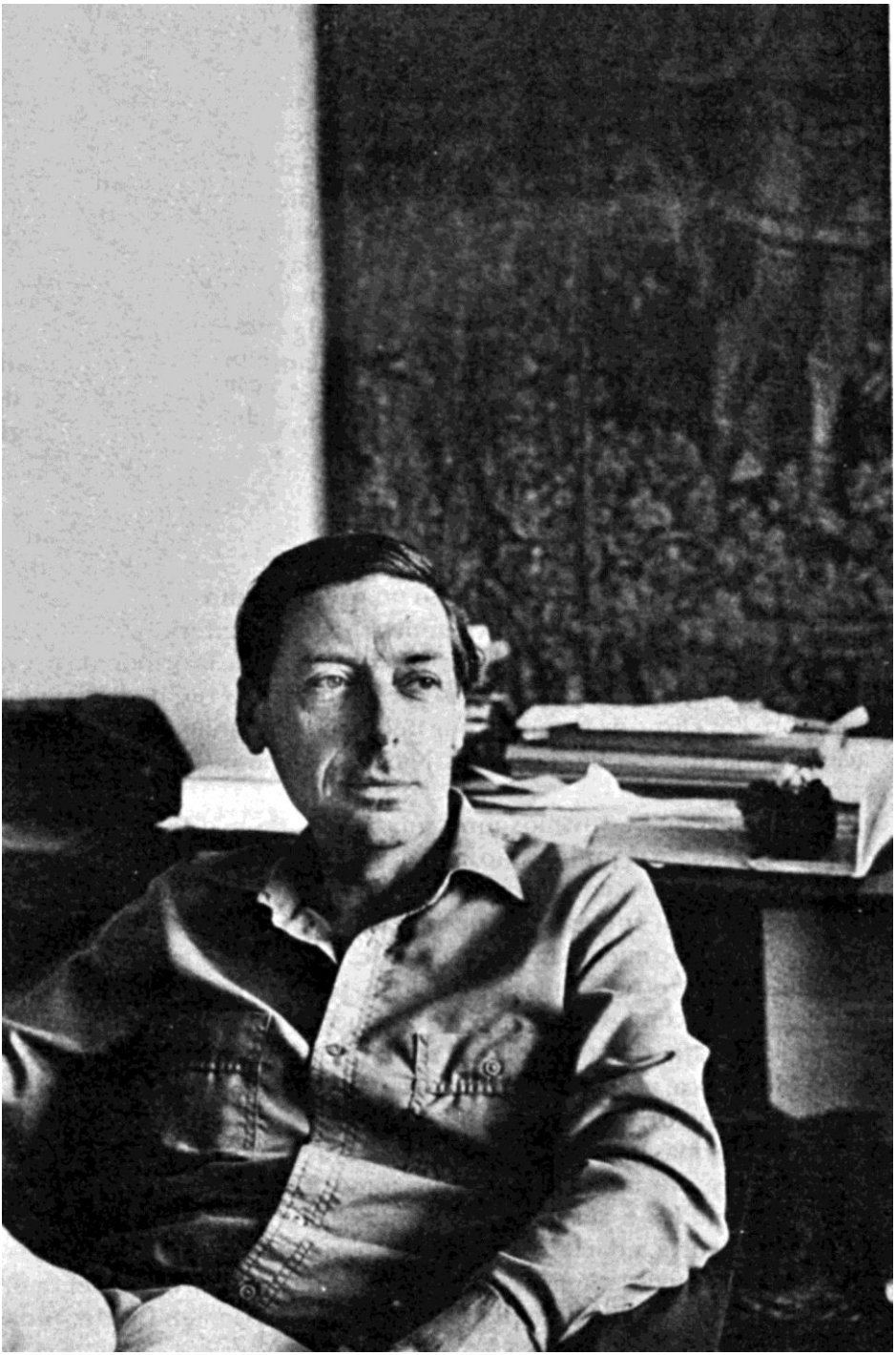
Diálogo con BERNARD WILLIAMS

INTRODUCCIÓN

B.M.: Los dos términos, "filosofía lingüística" y "análisis lingüístico", se emplean para referirse a lo mismo: a una técnica filosófica que se desarrolló principalmente en el mundo anglosajón, y que dio sus frutos en los decenios de los años 40 y 50. Creo que es justo decir que, desde entonces, la forma como casi todo mundo hace filosofía ha sido influida por ella. Los dos grandes centros de tal actividad fueron Oxford y Cambridge. En Oxford, la figura más influyente fue J. L. Austin y, en un grado menor, Gilbert Ryle. En Cambridge, lo fue Wittgenstein, de manera incomparable. Estos, y otros individuos más con los mismos intereses, inevitablemente discreparon entre sí, pero conservaron en común ciertos principios básicos. El principal, acaso pueda formularse de la siguiente manera:

Desde Sócrates, los filósofos han tendido a formular preguntas como: "¿Qué es la verdad? . . . ¿Qué es la belleza? . . . ¿Qué es la justicia?", suponiendo que cada una de estas palabras *está en lugar de* algo; quizá algo invisible o abstracto, pero, de cualquier manera, algo que tiene su existencia propia independientemente de cómo se empleen las palabras. Era como si los filósofos estuviesen intentando abrirse paso a través de la pregunta; *abrirse paso a través del lenguaje,* hasta alguna realidad no lingüística, que se encontrara detrás de las palabras. Pues, los filósofos lingüísticos vinieron, y dijeron que todo esto era un profundo error y, lo que es más, un error que nos lleva a otras muchas graves equivocaciones en nuestro pensar. Dicen que no existen entidades independientes a las que estén ligadas estas palabras. El lenguaje es una creación humana; nosotros hemos inventado las palabras, y determinamos su uso. Comprender el significado de una palabra es, ni más ni menos, saber utilizarla. Por ejemplo: veamos una noción como "verdad". Cuando se entiende cabalmente el uso correcto de *la palabra* "verdad" y el de vocablos asociados a ella, como "verdadero", "veracidad", etcétera, entonces se entiende plenamente su significado, el cual es, sencillamente, la suma total de los usos posibles de la palabra, y no alguna entidad independiente que exista en algún dominio no lingüístico.

A partir de esto, los filósofos lingüísticos demostraron que la única forma satisfactoria de analizar las categorías del pensamiento humano –o los conceptos con que intentamos relacionarnos con el mundo o comunicarnos unos con otros–, es investigar cómo se utilizan realmente. Y hacer filosofía



lingüística consiste en llevar a cabo tales investigaciones; de hecho, el libro más famoso de filosofía lingüística se llama *Investigaciones filosóficas* (de Wittgenstein). Normalmente, tal investigación sería de un concepto a la vez; como podría serlo, por ejemplo, el concepto de mente (que es el título del que es, probablemente el segundo libro más famoso de filosofía lingüística, de Gilbert Ryle). Durante algunos años, después de la publicación de estos dos libros (el de Ryle, en 1949, el de Wittgenstein, en 1953), el análisis lingüístico ejerció gran fascinación en la filosofía. En esos años llegó, cuando menos, a colorear la forma en que todos la practicaban en el mundo angloparlante. Para hablar conmigo del análisis lingüístico, está alguien que ha pasado muchos años en Oxford y en Cambridge: Bernard Williams, uno de los dos titulares de la cátedra de Filosofía en Cambridge, y que, dentro de poco, dejará vacante su cátedra para ocupar el puesto de Preboste del *King's College;* era estudiante en Oxford cuando estaba allí en su apogeo la filosofía lingüística.

Discusión

B.M.: La filosofía lingüística representó un rompimiento con toda la filosofía anterior. Y la corriente filosófica inmediatamente anterior fue el positivismo lógico; en otras palabras, el positivismo lógico fue la ortodoxía prevaleciente de una generación, y la filosofía lingüística lo fue de la siguiente generación. Por ello, una forma en que podemos continuar nuestra caracterización de la filosofía lingüística es hablar del contraste entre ésta y el positivismo lógico.

B.W.: Pienso que estuvimos muy conscientes de la diferencia entre la filosofía lingüística y el positivismo lógico; quizá más conscientes de eso que la gente que posteriormente vio el problema, en conjunto. En mi opinión, la principal diferencia fue ésta. El positivismo consideró que el canon del discurso y del conocimiento humano significativo, era la ciencia. Reconoció que también había otras formas de discurso, pero midió la significatividad de otros discursos con los estándares de la ciencia. Para el positivismo, la filosofía era la filosofía de la ciencia; en tanto que el análisis lingüístico, o la filosofía lingüística, estaba plenamente consciente de la variedad de formas diferentes del discurso humano. Había muchas formas diferentes del hablar; muchas formas diferentes de significado, además del significado científico, y la tarea era intentar descubrir cómo funcionaban estas diversas formas, así como las formas científicas, y no medir todo conforme a los cánones de la ciencia, y declarar carentes de significado a las demás formas.

B.M.: Los positivistas lógicos dijeron expresamente que cualquier enunciado que no fuese empíricamente verificable, carecía de significado; ¿no es así?

B.W.: Sí; con la excepción de los enunciados de la matemática o de la lógica, que se suponía verdaderos sólo en virtud del significado de los términos; pero, ciertamente, todos los enunciados de la ética, la estética o la religión y, sin duda, muchos enunciados psicológicos cotidianos, carecían de significado, conforme al canon positivista.

B.M.: Y el surgimiento de la filosofía lingüística tuvo el efecto de rehabilitar muchos campos del discurso que los positivistas lógicos habían desechado.

B.W.: Sí; por supuesto. En cierto sentido, tuvo una actitud sumamente permisiva. Lo que estaba dispuesta a decir, era: "La filosofía es la tarea de hacernos autoconscientes de la forma en que usamos las palabras; de los tipos de significado que tienen; de las variantes de vida de las que forman parte. Si existen estas formas de discurso, entonces existen estas formas de vida, y están allí para que las entendamos."

B.M.: Así que, mientras los positivistas lógicos habrían dicho que el habla específicamente religiosa carecía de significado, porque no había forma alguna de verificarla, el analista lingüístico habría dicho: "Bien, antes de declarar que esto carece de significado, consideremos con detenimiento qué conceptos son precisamente los que se están usando, y cómo se están usando; cómo funcionan dentro de este universo particular de discurso."

B.W.: Sí. Claro está que todo esto tiene un aspecto bastante irónico, pues, aun cuando la filosofía lingüística, como usted dice, fue más benévola hacia el lenguaje religioso que el positivismo, éste, al menos, le hizo el honor, en cierto sentido, de demostrar que sus premisas carecían empíricamente de significado. El analista lingüístico tendía a reconocer: "Bien, aquí tenemos esta forma de discurso, que es una forma de vida, como cualquier otra" e, implícitamente, esto era ya darle a la religión una interpretación radicalmente humanista. Propendía considerar a la religión y a la creencia religiosa sólo como una forma de vida humana; como una expresión de las necesidades humanas; y aun cuando había muchos, incluso muchos clérigos, que aceptarían esto, no era la idea tradicional de todos respecto a la creencia religiosa.

B.M.: Hecha la distinción entre la filosofía lingüística y el positivismo, queda otra distinción que debemos precisar al principio de nuestra discusión; y ésta es entre la filosofía lingüística y la filosofía del lenguaje. Esos dos términos son tan similares, que a quien no esté familiarizado con la filosofía habría que perdonarle que los mezclara, o suponer que son dos nombres del mismo concepto.

B.W.: Aquí hay una importante distinción. Como yo la entiendo, la filosofía del lenguaje es una rama de la filosofía; un área de la filosofía. Es esa parte de la filosofía que se ocupa principalmente de los problemas que surgen del lenguaje mismo. Ahora es un tema floreciente y muy técnico en

muchos aspectos y, claro está, muy cercano a la lingüística teórica. Por otra parte, la filosofía lingüística, o el análisis lingüístico, no es una rama de la filosofía, sino un método de la filosofía; un método que podría aplicarse a las cuestiones filosóficas que surgen en todas sus ramas. Ofrece una forma de considerar las preguntas metafísicas, éticas, o lo que sea, y que pone un énfasis particular en tener conciencia plena del lenguaje en el que se formulan esas preguntas.

B.M.: La filosofía lingüística implicó una promesa, ¿no es así? La idea era que no había ningún contenido, en parte alguna de nuestro esquema conceptual, que no hubiese sido puesto allí por nosotros, y que, por tanto, una vez que se llevase a cabo un análisis a fondo de la forma en que funcionaba un concepto, no quedaba ningún remanente; no sobraba nada. Esto quería decir que una investigación filosófica podía tener como resultado que realmente se resolviera el problema.

B.W.: Sí. La frase que se usó con frecuencia, y que creo que aún se escucha en ocasiones, es: "No resuelto, sino disuelto." Se pensaba que muchos de los problemas tradicionales de la filosofía se habían basado en equívocos; en ideas excesivamente simples acerca de cómo funcionaba nuestro lenguaje, y que una vez que uno tomaba plena conciencia de la forma en que *realmente* funcionaba nuestro lenguaje, una vez que se llegaban a entender los significados que en realidad les habíamos dado a nuestras expresiones, se vería que no se podían juntar ciertas palabras y esperar que ellas encontrasen su propio destino, si se me permite decirlo así.* Era solamente nuestra práctica la que determinaba lo que significan nuestras preguntas. Con relación a esto, resultó que muchas preguntas filosóficas no eran, ninguna de ellas, preguntas, en manera alguna. A menudo, era una colección de preocupaciones diferentes; de diferentes perplejidades, que se habían reunido bajo una fórmula simplificadora; y una vez que esto se veía claro, y cuando el problema se había dividido analíticamente, se advertía que muchos de los problemas tradicionales de la filosofía no se habrían resuelto, sino que habían desaparecido. Ya no había necesidad de formularlos. Y lo que se esperaba de esto era mucho, y muy emocionante. En realidad, hubo personas que dijeron que toda la filosofía concluiría en cincuenta años; que toda se agotaría.

B.M.: . . . Pues, cuando hubiésemos analizado exhaustivamente todos los conceptos básicos, no quedaría nada por hacer.

B.W.: O, cuando menos, nos habríamos desembarazado de los que suscitan los problemas filosóficos fundamentales.

B.M.: Sin embargo, esto va en contra de otra promesa de la filosofía lingüística. Los positivistas lógicos conservaron a la filosofía atada a los

* El pensamiento no podía tan sólo pasar como de rayo por las palabras y llegar a la realidad.

faldones de la ciencia, pero, como usted explicó anteriormente, los filósofos lingüísticos estaban dispuestos a considerar cualquier cosa. Una consecuencia de ello es que se consideró que las técnicas filósoficas eran aplicables, virtualmente, a cualquier campo del discurso humano. Según tal supuesto, no había razón por la que no se pudiera hablar de una filosofía de la medicina, una filosofía de la economía, una filosofía de la teoría de la población, una filosofía de los deportes, una filosofía de absolutamente todo (pero sólo de "todo" en el sentido de "cualquier cosa"). Consideremos, por ejemplo, la medicina. Algunos de sus conceptos característicos y centrales son "salud", "enfermedad" y "curación"; los cuales resultan muy problemáticos en cuanto se les analiza seriamente. En ellos se podrían usar técnicas filosóficas de análisis y, así, esclarecer el discurso en el campo de la medicina. Ahora bien, el hecho mismo de que esto podría hacerse casi en todos los campos del discurso humano, se presenta como una tarea interminable.

B.W.: Sí. No creo que nadie jamás pensara que todos esos conceptos podrían esclarecerse. Lo que se pensó fue que los problemas mayores podrían disolverse. Y esto, porque había una tesis sobre cuál era el origen de tales problemas. Claro está que hay cuestiones conceptuales filosóficas por resolver acerca de la medicina; por ejemplo, en el caso de la salud mental, algunas personas han visto problemático el concepto mismo de enfermedad mental, y la investigación filosófica se ha llevado a cabo sobre esa base. Pero, respecto a las preocupaciones de la filosofía lingüística, se descubrió que los problemas centrales surgían en dos formas. Primero, con conceptos muy generales; no conceptos tan específicos como el de salud, sino los que surgen por todos lados, como la noción de que algo sea lo mismo que alguna otra cosa, o la noción de que algo cause alguna otra cosa, o los conceptos de tiempo y de espacio. Estas son nociones que utilizamos en todos los campos del discurso, y su índole muy general da origen a un núcleo de problemas filosóficos. La segunda clase importante de problemas básicos fue la de aquellos que se creía surgían en las fronteras entre diferentes tipos de discurso; por ejemplo, en la frontera del discurso acerca de cosas físicas, y el discurso acerca de cosas psicológicas. El libro de Ryle al que usted se ha referido, *El concepto de mente,* fue un intento específico de aplicar las técnicas del análisis filosófico a temas como: "¿Cómo sabemos que otras personas tienen experiencias? ¿Qué significa que una cosa sólida, viviente, tenga pensamientos?" Ahora bien, éstos no eran problemas nuevos; formulados así, son problemas muy viejos de la filosofía; de lo que se trataba era de tomar un área en que los problemas eran muy acuciantes, y de aplicar estas nuevas técnicas. Entonces, los problemas no se verían como antes. Se disolverían en una serie de asuntos conceptuales separados, que podríamos manejar.

B.M.: ¿Cuál era el atractivo especial que tenía la filosofía lingüística para tantas personas tan inteligentes? Aparte de prometer una disolución de todos los problemas, lo cual es obviamente atractivo. Ya que, al fin y al cabo, parecía un hechizo. La gente lo contraía casi como una enfermedad.

B.W.: Para esto, hubo razones de diferentes niveles. Una de ellas fue que esta filosofía presentaba, en casi todas sus formas, algún tipo de contraste entre profundidad y seriedad de motivación, y un estilo común. Los ejemplos se daban todos los días. Había un intento deliberado por evitar la terminología técnica filosófica portentosa, de cualquier tipo. No sonaba presuntuosa, y puesto que al mismo tiempo se tenía la impresión (aunque no lo pareciera necesariamente,) de que se estaba haciendo algo muy serio, esto proporcionaba algo de lo que podría denominarse "placer socrático", al estar sirviendo el material cotidiano para lo que todos sabíamos era un propósito más profundo. Surgió de manera muy distinta en el estilo de Wittgenstein y en el estilo de Oxford, que, a menudo, era deliberada e irónicamente seco, y que, al mismo tiempo, hacía una virtud de buscar distinciones, por diversión. En aquel tiempo, era famosa una observación de Austin. Dirigía seminarios en los que se discutían las diferencias entre hacer algo inadvertidamente, por error, accidentalmente y demás, y en algún momento, un participante preguntaría a menudo, "Profesor Austin, ¿qué grandes problemas de la filosofía iluminan estas investigaciones?" A lo que Austin respondía: "*Aproximadamente,* todos."

B.M.: A mucha gente la engañó la trivialidad de los ejemplos. Si bien, como usted dice, los filósofos lingüísticos adoptaron deliberadamente un estilo "desinflado" y emplearon ejemplos en apariencia triviales, tuvieron una razón nada trivial para utilizar ejemplos triviales; a saber: no deseaban que nada de lo que estaban diciendo dependiera de los ejemplos.

B.W.: Así fue. Pienso que parte de la intención era que, si se tomaba algún ejemplo obviamente grandioso, dramático o aparentemente profundo, entonces uno se enfrentaba a una disyuntiva: o bien, realmente era profundo, en cuyo caso era casi demasiado complejo y difícil, para comenzar (deberíamos haber llegado a él tomando primeramente una preocupación más común) o bien, no lo era, y su atractivo era espurio. Por esta razón muy importante, la filosofía lingüística hizo de lado la retórica tradicional de la filosofía. Tanto la forma de Oxford como la wittgensteiniana pusieron en tela de juicio la concepción tradicional de profundidad. Claro está que, como he dicho, los estilos difirieron. Mientras que el estilo de Oxford se expresaba en la ironía, el ingenio, la evasión de la solemnidad, Wittgenstein les dejó, a sus seguidores elevadas exigencias de integridad y seriedad, y una repugnancia religiosa por el ingenio fácil. Un filósofo me dijo una vez que siempre había habido dos motivos diferentes para hacer filosofía: la curiosidad, y la salvación; y estos, aproximadamente, corresponden a esos dos

estilos, con sus diferentes atractivos. Pero estos dos estilos buscaban la comprensión cabal en lo cotidiano, y más allá de lo cotidiano; y ambos suscitaron resentimientos, al frustrar las expectativas tradicionales acerca de la filosofía como algo profundo y, sin embargo, tranquilizante.

¿Puedo decir algo más acerca de los ejemplos no dramáticos o triviales? Yo mismo pienso que su uso constituyó una empresa mucho más correcta, cuando la gente estaba hablando de percepción o de teoría del conocimiento, que cuando estaba hablando de ética o de política. Es importante comprobar que, de hecho, la filosofía política nunca prosperó en manera alguna bajo este régimen. Las mismas categorías de lo dramático y lo serio son categorías políticas y morales, lo cual no se aplica a ver, saber, contar, y otros conceptos de esta índole.

B.M.: Sin embargo, supongo que otro aspecto del atractivo de la filosofía lingüística fue que inculcó una saludable toma de conciencia del uso del lenguaje; inculcó casi un nuevo tipo de responsabilidad; la de reconocer que *realmente importa* que uno se exprese con escrupulosa claridad.

B.W.: Considero que es importante advertir cuál fue la naturaleza de esta toma de conciencia. Pienso que es interesante que, aun cuando algunos han criticado a la filosofía lingüística por ser pedante, o sólo lexicográfica, o trivial en estos aspectos, o por preocuparse demasiado por minucias de formulación verbal, ésta, de hecho, es a menudo la misma exigencia que formulan los poetas; por ejemplo, Auden, en gran parte de su obra, y Yeats, que tienen la impresión de que la integridad del significado; decir ni más ni menos que lo que se quiere decir, y estar plenamente conscientes de esto, es, por cierto, un baluarte contra la disolución, el terror, y la ostentación.

B.M.: Hay cierta literatura, no muy abundante, que articula esa tesis, ¿verdad? Karl Kraus, George Orwell . . .

B.W.: Sí; la resistencia a la contaminación de la mente por el discurso embrollado. Tenemos que recordar que Wittgenstein vino de Viena, donde, durante mucho tiempo, esto había sido como una preocupación profunda. Por el lado de Oxford, esto no se habría formulado así, puesto que ello mismo habría parecido muy rimbombante; pero, de hecho, sin duda esto fue parte de la motivación y, en mi opinión, una parte importante.

B.M.: Creo que en Oxford, donde nosotros dos estudiamos el tema, esta insistencia en la claridad, en la responsabilidad, en prestar atención seria a las pequeñas distinciones de significado, fue una excelente forma de adiestramiento mental, aun si prescindimos de su significado filosófico.

B.W.: Sí; tuvo aspectos muy positivos. Creo que hay que decir, también, que tuvo aspectos negativos.

B.M.: Aún no quiero que lleguemos a éstos. Hemos hablado del compromiso con la claridad, pero esto suscita, de inmediato, otro par de cues-

tiones. Casi todo el mundo estaría de acuerdo en que el más distinguido de los filósofos lingüísticos fue Wittgenstein en su última época; pero nadie podría afirmar que era claro, sino lo contrario. Y deseo ligar esto con otro punto que usted podría preferir considerar por separado; no lo sé; de cualquier manera, se lo propongo ahora. Debido a su compromiso apasionado con la claridad, los filósofos lingüísticos menospreciaron profundamente (e insisto: profundamente) a algunos filósofos que no eran claros, *porque no eran claros.* El ejemplo sobresaliente es Hegel. Cuando usted y yo estudiábamos en la Universidad, la mayoría de los filósofos profesionales rechazaban a Hegel con un desprecio total, en gran medida por ser tan oscuro. Su obra fue ridiculizada como "basura", "tonterías", "indigna de consideración intelectual seria". Sin embargo, obviamente (al menos nos parece obvio ahora) eso era un error. En otras palabras, a la claridad se le dio un *valor* en la filosofía que ahora podemos ver, con claridad, que no tenía.

B.W.: Pienso que la claridad resulta una noción mucho más compleja de lo que se pensó; o, al menos, alguna gente. Considero el caso de Hegel complejo. No creo que fue sólo porque era difícil, sino porque era difícil de cierto modo. Por ejemplo: no creo que Kant sufriera jamás el mismo rechazo al que usted se refiere; pero no creo que nadie pudiera decir que Kant, o que el lenguaje de Kant, fuese predominantemente fácil. También hay que añadir que había algunas razones históricas por las que Hegel era ideológicamente sospechoso. Se creyó que estaba relacionado con las deformaciones totalitarias de la conciencia alemana. Ese, probablemente, fue un error, pero un error común; explicable: había un contexto histórico. Pero tiene usted razón al decir que la visión de la historia era muy selectiva y, de alguna manera, estaba gobernada por algún concepto de claridad. Si se pasa de esto a la diferencia que hemos mencionado entre el estilo de Wittgenstein y el de, por ejemplo, Austin, y se formula la diferencia diciendo que Austin es claro de una manera en la que no lo es Wittgenstein, pienso que lo que uno debe querer decir es que Austin tiene una mente más literal que Wittgenstein. Hay muy pocas frases en las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein que no sean perfectamente claras. No tienen gramática ambigua, ni sustantivos oscuros.

B.M.: Lo que es difícil entender, es por qué las escribió. Uno entiende lo que él dice, pero no por qué lo dice.

B.W.: Así es. Hay frases como, "Si un león hablara no le entenderíamos". La pregunta es, "¿Por qué está ahí?" Y creo que una razón por la que es difícil seguirlo es su ambigüedad; una ambigüedad muy profunda, sobre hasta dónde está ligada a un argumento filosófico. En Austin, o en muchos otros filósofos lingüísticos a los que podríamos referirnos, hay argumentos explícitos. Hay muchos "por tanto", "ya que", "porque" y "ahora se inten-

tará probar". En Wittgenstein, hay poquísimos vocablos causales. La obra consta de curiosos tipos de conversaciones consigo mismo; de epigramas, recordatorios; cosas de este tipo, y esto se relaciona con su visión muy radical acerca de la filosofía que en su opinión no tenía nada que ver con pruebas ni argumentos. En algún punto él dice que hemos de abordar la filosofía reuniendo recordatorios acerca de la forma en que normalmente procedemos; algo que la filosofía suele hacernos olvidar.

B.M.: No es diferente el proceso de intentar hacer que la gente vea las cosas de cierta forma; lo cual hacen comúnmente las obras de arte, especialmente las obras de teatro y las novelas.

B.W.: Junto con la sugerencia de que, cuando las vemos de esta manera, aún las vemos de una forma incorrupta por el exceso de simplificaciones teóricas de la filosofía. Ninguna otra variedad de filosofía lingüística fue tan radical como la de Wittgenstein acerca del tópico de la prueba. Pero había una veta que todas compartían con él: la de recobrar la complejidad de la experiencia ordinaria. Aquí, la idea de claridad está vinculada a la de sustituir oscuridad por complejidad. A la filosofía se le permite ser compleja, porque la vida es compleja. Y una de las grandes acusaciones contra los filósofos anteriores es que, si bien han sido oscuros, difíciles y solemnes, lo que en gran medida han hecho realmente, es simplificar demasiado. Por ejemplo: han tratado mucho el contraste entre apariencia y realidad; pero lo que se sugiere es que, si realmente se piensa en las diversas formas en que pueden aparecer las cosas, como algo, o como algo distinto, etcétera, o en lo que podría considerarse la "realidad", advertimos que todas nuestras vinculaciones de pensamiento acerca de esto son mucho más complejas que lo que ellos o nosotros habíamos supuesto.

B.M.: Hace unos cuantos minutos decíamos que hace unos veinte años, por ejemplo, en un nuevo amanecer de la filosofía lingüística, se tendía a pensar que, mediante el uso de las nuevas técnicas, los problemas fundamentales de la filosofía se resolverían al cabo de unos veinte años. Pues bien, ahora ya han transcurrido esos veinte años, y aún nos enfrentamos a los mismos problemas fundamentales de la filosofía. Por consiguiente, aunque la filosofía lingüística tuvo los méritos considerables que hemos mencionado, hubo algo fundamentalmente erróneo en cuanto a las expectativas que se tenía de ella misma, y quizá, de su concepción misma. Hablemos ahora de sus defectos.

B.W.: Ha habido varias auroras refulgentes de revolución filosófica –podemos casi inmediatamente citar cinco– en las que la gente ha dicho: "¿Por qué la filosofía ha andado dandos tumbos? Ahora tenemos el verdadero camino." Al cabo de poco tiempo, estas corrientes filosóficas tienden a salir al paso a los problemas de sus propios métodos, y el análisis filosófico no es la excepción a esta regla. Creo que su limitación básica fue que

subestimó la importancia de la teoría. Sobre todo, subestimó la importancia de la teoría dentro de la filosofía (aun cuando, en el caso de Wittgenstein, esto difícilmente podría llamarse subestimación, sino más bien un rechazo total). Tenía tendencia indesligable a subestimar, también, la importancia de la teoría en otros temas. No creo que esta corriente haya tenido una idea muy clara de la importancia de la teoría; ni siquiera en el dominio de las ciencias.

B.M.: Permítame verificar si entiendo lo que usted quiere decir cuando habla de subestimar la importancia de la teoría. Los analistas lingüísticos tendían a tomar con las pinzas un concepto, a la vez, y sujetarlo a un análisis penetrante; en ocasiones (por ejemplo, en el caso de Austin), virtualmente aislado de todo lo demás; esto es, sin referencia alguna a una teoría explicativa, como trasfondo. ¿Es esto a lo que usted se refiere?

B.W.: Es parte, sí. Pero no se trata sólo del *alcance* de la investigación (Austin y otros subrayarían la importancia de considerar familias de conceptos), sino también de su motivación. Pienso que tendíamos a tomar alguna distinción u oposición, considerarla muy cuidadosamente (así como los diversos matices que podrían estar ligados a ella) y ordenarlas o enunciarlas sin reflexionar bastante en la importancia de tales nociones, según su trasfondo.

B.M.: Ustedes estaban trabajando el tema por partes o parcelitas, y, ciertamente, la expresión "por partes" era la que ustedes usaban con frecuencia para describir sus propias actividades, ¿no es así?

B.W.: Frecuentemente. "Por partes" era un término de alabanza. Había una analogía reveladora que empleaba Austin. Cuando la gente se quejaba de la multiplicación de distinciones, él señalaba que había miles de especies de algún tipo de insecto, y preguntaba, "¿Por qué no podemos descubrir nosotros exactamente ese número de distinciones acerca del lenguaje?" La respuesta, claro está, es que nuestro fundamento para distinguir unas especies de escarabajos de otras, se encuentra arraigado en cierta comprensión teórica de lo que diferencia a las especies; una comprensión que nos da la teoría de la evolución. Pero, a menos que se tenga alguna comprensión teórica como trasfondo, cualquier cosa es tan diferente de cualquier otra como queramos.

B.M.: En otras palabras, tenían que descubrir un marco de referencia, y ese marco de referencia es una teoría.

B.W.: Sí; importa esclarecerlo. Y no se reconoció adecuadamente. Se vacilaba en cuanto al grado en que se podía filosofar paso a paso, pero creo que, al reconocer que los problemas sólo se formulan, las distinciones sólo se dan sobre el trasfondo de una comprensión más teórica o sistemática; en mi opinión, este aspecto, en general, se descuidó.

B.M.: Me referí hace poco a la forma en que los filósofos lingüísticos estaban dispuestos a llevar la caja de herramientas a cualquier variedad de

los diferentes campos del discurso. Ahora, en la etapa actual de nuestra discusión, ese dato puede relacionarse con uno de los defectos más importantes de la filosofía lingüística. Los filósofos lingüísticos tenían la fuerte tendencia a considerar la filosofía separada, o al menos separable, de cualquier objeto de estudio. Recuerdo que, hace unos quince años, uno de los más distinguidos filósofos ingleses me dijo, "no tiene usted que saber nada para descollar en filosofía; lo único importante es ser listo, y estar interesado por el tema".

B.W.: Ese hombre fue, ciertamente, más honrado que otros. Creo que mucha gente pensó eso, pero no habría tenido el descaro de decirlo. Quizá, como usted parece implicarlo, es una interesante reflexión histórica de cómo se veía la situación del filósofo. En cierta forma, es otro aspecto de lo que anteriormente señalábamos del sentido revolucionario de esta filosofía. Actuaba, en parte, haciéndonos sentir que había sido mal entendida la naturaleza de la filosofía; que la gente había tomado la filosofía como si estuviese trazando el mapa del reino filosófico, o elaborando un tipo especial de superciencia; y ahora teníamos una especie de autoconciencia de la filosofía; lo cual quería decir que no se podía suponer que era así; y, como ya lo he dicho, en el caso de Wittgenstein, la autoconciencia era tan profundamente dubitativa, que él incluso tenía grandes dudas acerca de la existencia misma de la filosofía, excepto como una profunda aberración, que se da cuando están equivocadas nuestras concepciones sobre de nosotros mismos. Esa sensación revolucionaria acerca de la filosofía hizo también a mucha gente profunda y excesivamente autoconsciente del papel real de la filosofía, y alentó la sensación de que era algo radicalmente diferente de cualquier otra cosa. Lo cual, a su vez, animó a la gente a pensar que las ciencias, por ejemplo, no podían por sí mismas ser filosóficas; que no podían tener en sí una parte filosófica. Aquí estaba la filosofía, y allá estaban los asuntos de primer orden. Creo que la gente, ahora, una vez más, está muy consciente de que hay partes de la ciencia que son en sí mismas filosofía de la ciencia; partes de la lingüística que son filosofía de la lingüística; una gran parte de la psicología, que es filosofía de la psicología. Hay áreas en las que se necesitan, tanto las aptitudes filosóficas, como el conocimiento profundo de las ciencias o de otros temas pertinentes. En última instancia, no puede hacerse la dicotomía entre filosofía y todo lo demás.

B.M.: Otra forma de considerar a la filosofía de esta manera disociada, que hizo defectuoso el enfoque, fue que redundó en carencia de sentido histórico. Los filósofos lingüísticos no advirtieron que los conceptos que estaban analizando tenían historia. Por extraño que parezca, atendieron muy poco las intenciones de los usuarios del lenguaje cuyo uso del lenguaje estaban discutiendo, cuando éstos eran personajes históricos. Lo que hace esto doblemente extraño es que ellos mismos estaban proclamando la su-

premacía del *uso,* como el criterio central del significado, en tanto que pasaban por alto que el uso de las palabras está en cambio continuo.

B.W.: Creo que estamos ante dos temas diferentes. Hay la observación de que todos los conceptos tienen una historia. Cualquier concepto que sea y, en este sentido, creo que, aunque estrecha, tenían una línea de defensa; decir: "Veámoslo ahora como un sistema que opera funcionalmente." Esto era una especie de antropología.

B.M.: Pero cuando analizaban las ideas de Locke, de Descartes, o de cualquier otro filósofo muerto, tendían a argumentar con él, como si se tratase de un colega que se encontrara en la misma sala que ellos.

B.W.: Cuando pasamos a la historia de la filosofía, entonces, claro está, surge una cuestión diferente, y no hay duda de que el enfoque de mucha filosofía del pasado tenía el que podría denominarse carácter robustamente anacrónico. La observación de tratar a la filosofía pasada como si estuviese escrita en las revistas filosóficas de este mes, la hizo alguien en alabanza del método. No creo que deseemos profundizar en la teoría de la historia de la filosofía, y de esa extraña forma de hacerla, pero es justo subrayar que, de hecho, es un método bastante productivo y estimulante y ha constituido un legado más rico que algunos tipos de historia de la filosofía, los cuales sólo están guiados pasivamente por la excesiva preocupación de no caer en el anacronismo.

B.M.: Hemos hablado de los defectos de la filosofía lingüística, y creo que cada uno de los que hemos considerado es real. Deseo ahora presentar uno que ustedes podrían pensar que no es real; sin embargo, constituye la más común de las críticas contra esa corriente. Los no filósofos siempre han tendido, y aún tienden a considerar la filosofía lingüística algo trivial. Siempre han dicho que los filósofos del lenguaje están "sólo jugando con las palabras"; que son "frívolos", y otras cosas de este jaez. ¿Qué comenta usted al respecto?

B.W.: La respuesta a eso es que parte de ella lo fue, claro está; parte de ella fue pedante, trivial y tediosa. Pero en todos los tiempos, y en todas las eras, y sea quien sea el que la esté haciendo, cuando menos el noventa por ciento de la filosofía, en un cálculo generoso, no es muy buena, y no va a interesar mucho a nadie posteriormente, excepto a los historiadores. Esto es verdad de muchos temas, pero quizá, es especialmente verdadero de la filosofía. Así que no es de extrañar que mucha filosofía lingüística no fuese muy buena, porque mucha filosofía de cualquier tipo no es muy buena. La filosofía lingüística tuvo una forma especial de ser mala; que fue, ser trivial, frívola y pedante, en vez de ser pomposa, vacía y tediosa, como lo es mucha otra filosofía. Hay dos formas en las que la filosofía puede ser mala: puede ser pedante, o puede ser espuria. La filosofía lingüística se especializó en ser mala, por ser pedante. Cuando menos, esto es verdadero, en general, y es

totalmente cierto de la variedad de Oxford, contra la cual, probablemente, se dirigía la crítica que usted mencionó. Hay que añadir que algunos escritores wittgensteinianos han sido malos, en otra dirección. Así como se puede afirmar que Wittgenstein buscó la profundidad en la filosofía, en tanto que Austin buscó la precisión, así sus seguidores más débiles se hicieron, respectivamente, oráculos espurios, o tediosos pedantes. Pues bien, si la filosofía de uno va a ser mala, ser pedante es, en algún sentido, una forma más honorable de ser mala, que ser espuria; especialmente cuando quien la practica tiene que enfrentarse a la tarea del catedrático profesional. Pero haciendo esto a un lado, el cargo no es válido. Lo que se lee como la frivolidad de preocuparse por lo que estas frases realmente significan, fue una parte esencial y constitutiva de ese tipo de autocomprensión del lenguaje; de hacerla sonar para oír qué nota exactamente produce la oración; a lo que nos referimos antes.

B.M.: Yo sé, por conversaciones previas que hemos tenido, que usted está muy en contra de la idea, tan popular por autocomplaciente, que se expresa con palabras como, "No se preocupen por lo que de hecho digo; lo que importa es lo que quiero decir."

B.W.: Así es. Para eso sirvió la filosofía lingüística de todos los tipos; para hacer que la gente ya no dijera eso y, lo que es mucho más importante, para hacer que ya no lo sintiera. Eso, y la idea de que, de alguna manera, yo tengo mi significado aquí, y mi frasecita intentará comunicárselo, pero si no se lo comunica, eso es por alguna falla de imaginación por parte suya. Nosotros tenemos una responsabilidad con nuestras palabras porque, al fin de cuentas, no tenemos estos significados sólo dentro de nosotros, independientes de lo que estamos dispuestos a decir. Nuestras frases son nuestros significados; lo que queremos decir.

B.M.: Nos ha dado usted una buena hoja de balance general; ahora, ¿con qué nos quedamos al final? ¿Cuál es el legado? Permítame lanzar la respuesta a mi propia pregunta, haciendo una simple observación: el legado es grande. La forma en que todo el mundo hace ahora filosofía ha sido influida por la filosofía lingüística. Pero, dicho esto, ¿con qué más nos quedamos, a la postre?

B.W.: Creo que el tema que tocamos al final, el tema de nuestra responsabilidad con nuestros significados, con lo que queremos decir, es el que nos queda; también la idea de que los problemas filosóficos no necesariamente tienen la forma que la tradición les dio, el pensamiento de que lo que se denominó el problema filosófico, es a menudo un área de inquietud que ha de explorarse con la sensibilidad que ha estimulado el análisis lingüístico. Estos son, ciertamente, legados muy positivos. Cuando usted los une con la recuperada preocupación por la teoría que la filosofía manifiesta ahora en gran medida, obtiene usted una combinación fertilísima. Es un hecho

histórico muy interesante a corto plazo que, aun cuando la filosofía es ahora muy diferente de lo que fue, incluso hace veinticinco años, en nuestra tradición ha habido mucho menos repudio de esa forma de hacer filosofía que el que suele haber ante cambio tan radical.

B.M.: El aspecto del legado del análisis lingüístico que considero el más valioso, es la extensión de la investigación filosófica a nuevas áreas de estudio. La noción de que se pueden aplicar las técnicas del análisis lingüístico a los conceptos, en *cualquier* campo, ha desembocado en la creación de las que casi se pueden considerar nuevas materias de estudiar.

B.W.: Estos procesos de desarrollo fueron propiciados por la idea de que la filosofía se preocupaba por reflexionar acerca del lenguaje, y de que no tenía un tema de estudio propio, en especial. Ahora, además, son propiciados (lo cual antes señalamos) por el hecho de que en gran parte se ha diluido la áspera frontera entre la filosofía y las ciencias de primer orden. En efecto la filosofía lingüística ha alentado el surgimiento de estos temas. Sin embargo, creo que las formas en que se ejercían fueron afectadas adversamente por la limitación de esa filosofía, sobre todo en su versión de Oxford, que, de manera más general, fue una debilidad importante; a saber: cierto tipo de mentalidad literal. No comprendió el hecho vital de que, en la historia de la ciencia, o, más especialmente, en la historia de la filosofía, la precisión literal es, en general, secundaria. Alguien podría tener algo nuevo que decir y, debido a que era una nueva incursión en el mundo, estaba casi obligado a no ser claro, porque estaba casi obligado a no encajar adecuadamente con usos conceptuales ni existentes. Ahora bien, Austin no negó completamente eso; dijo que lo que teníamos que hacer era clasificarlo todo; ordenarlo, y luego veríamos cuál era nuestra posición respecto a cualquiera que fuera la teoría. Ahora esa me parece una representación falsa, y pienso que me lo pareció en aquella época. Tomemos, por ejemplo, una teoría como la de Freud, que hace una incursión muy demoledora en nuestro lenguaje ordinario. Nos vimos obligados a decir cosas que antes no decíamos con frecuencia, que difícilmente *podíamos* decir.Tuvimos que decir que la gente creía cosas que no sabía que creía; que había deseos inconscientes, y otras cosas que en alguna medida iban en contra del lenguaje ordinario. Ahora me parece una idea muy desencaminada y estéril suponer que lo que se hace es considerar las implicaciones lingüísticas; intentar ordenarlas, y luego evaluar la aportación de Freud. Si la aportación de Freud es lo que se supone que ha sido, ella misma se creará su propio espacio. Es como una planta viva pujante, que alterará la forma de las cosas que la rodean. Se creará su propio espacio. La filosofía lingüística subestimó el sentido importante en el que los nuevos descubrimientos científicos se crean su propio espacio conceptual; que, por así decirlo de manera inesperada, eliminan piezas del lenguaje y del pensamiento que les rodea, lo

cual, al principio, puede parecer algo sin control; apenas inteligible. El hecho de que gran parte de nuestro pensamiento más fértil en cualquier momento pueda necesariamente ser indeterminado, pobremente elaborado y sin claridad, es una noción importante para la que la filosofía lingüística, cuando menos en su versión de Oxford, no tenía suficiente espacio.

B.M.: La observación que finalmente desearíamos hacer acerca de la filosofía lingüística es que, usada como técnica, conserva un valor enorme y permanente, y que sólo es radicalmente defectuosa si se le considera como concepción total de la filosofía, más que una herramienta. Ciertamente, en los años 40, y en los 50, muchos filósofos pensaron que la filosofía *consistía en* hacer eso. Bien, eso era un craso error. Pero siempre que se la mantenga en su sitio, como técnica indesligable, creo que no es posible exagerar su valor.

B.W.: Sí; siempre que uno acepte la observación vital (si la puedo llamar así) de que las herramientas mismas, y la bolsa que las contiene, tienen ciertas formas intelectuales, lo que significa que no las puede aplicar cualquier viejo artesano filosófico. De hecho, ya no podemos usar algunas de las herramientas de los años 50, porque las ideas que las configuraron no nos parecen ahora convincentes. Por otra parte, toda la bolsa puede sólo usarla quien acepte sus ideas formativas; ideas que, en mi opinión, han modificado profundamente, y que siguen modificando, nuestras concepciones de la filosofía, del lenguaje y de la mente.

VIII. FILOSOFÍA MORAL

Diálogo con R. M. HARE

INTRODUCCIÓN

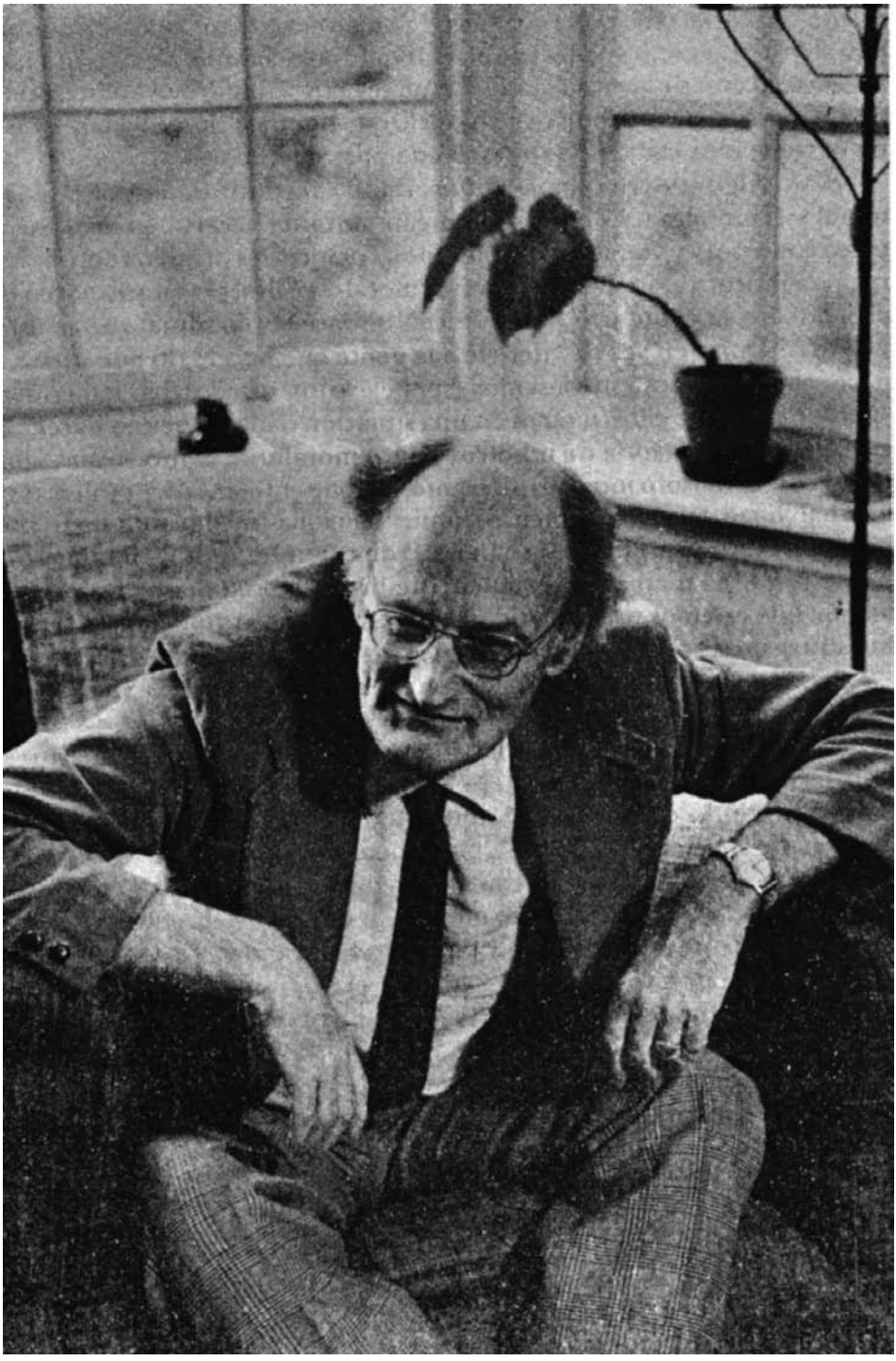
B.M.: "La mayor felicidad, para el mayor número, es el fundamento de la moral y de la legislación." Esta es la afirmación central del utilitarismo que, con mucho, me parece la filosofía moral más influyente en la sociedad inglesa de hoy. Siempre que los ingleses se reúnen a discutir profesionalmente qué hacer en política, en administración civil, o en cualquier otro campo de la administración pública, muchos de los supuestos subyacentes, si no es que todos, son los de un utilitarismo burdo, pero eficaz, a menudo no elaborado. Sin embargo, esta filosofía no tiene un origen contemporáneo.

Su principio básico lo formuló Francis Hutcheson, hace dos siglos y medio, y Jeremy Bentham lo insertó en la corriente principal del pensamiento social, hace siglo y medio. Principalmente mediante el sistema educativo de Bentham y sus seguidores, sobre todo John Stuart Mill, influyeron en el pensamiento de toda la clase gobernante de Inglaterra, durante la segunda mitad del siglo XIX. Y esa influencia prevalece en las instituciones británicas. Aquí tenemos un ejemplo sobresaliente de cómo una filosofía, formulada y propagada primero por escritores totalmente teóricos, puede convertirse en una influencia directa en la vida cotidiana de miles de personas. Por otra parte, en manera alguna es universal el apoyo al utilitarismo. En asuntos sociales, la cuestionan, tanto los radicales de izquierda, como los de derecha, así como algunas corrientes religiosas. En las universidades está siendo cada vez más atacado por los filósofos profesionales. Más adelante en la presente discusión, hablaré de esta controversia; pero antes, quiero situarla en el contexto más amplio de la filosofía moral, como tal. Para ello, tenemos aquí al profesor de Filosofía Moral de la Universidad de Oxford, R. M. Hare.

DISCUSIÓN

B.M.: Deseo considerar los fundamentos del tema y partir de ahí; por consiguiente le haré la pregunta más fundamental de todas: ¿Qué es filosofía moral?

R.H.: Nuestra noción de filosofía moral dependerá de lo que pensemos de la filosofía misma. Desde Sócrates, los filósofos han intentado iluminar problemas de diversos tipos, y esclarecer más los conceptos en términos de



los cuales se formulan los problemas. Un "problema filosófico" es, simplemente, el que se cree que es capaz de recibir este tratamiento. La filosofía moral no es la excepción; los problemas que intenta iluminar son cuestiones prácticas acerca de la moralidad. ¿Cómo se podría decidir un aumento justo de salario, si no se tiene idea alguna de lo que significa "justo" y, por tanto, si no se tiene idea clara de qué resolvería tales cuestiones?

B.M.: Algo que creo que debemos aclarar es la distinción entre el filósofo moral y el moralista. Es especialmente importante hacerlo, en vista de que usted sostiene (y yo también) que los filósofos morales pueden contribuir de manera práctica a resolver disyuntivas morales reales, porque no hacen esto diciéndole a la gente qué hacer, lo cual sí hace el moralista, ¿no es así?

R.H.: Quizá en vez de "decirle a la gente qué hacer" (lo que suena, un poco, como si todos estuviésemos en el ejército), usted debió haber dicho "pensar en lo que ellos, u otros en una situación dada, deberían hacer". En este sentido, la mayoría de nosotros somos moralistas; algunos, más sabios que otros. El filósofo moral es diferente, porque enfoca estos problemas con una habilidad especial (si bien cualquier persona inteligente puede cultivarla, si se esfuerza). Esta es la habilidad de entender cabal y claramente las palabras que se usan para formular cuestiones morales; saber así precisamente, qué estamos preguntando y, por tanto, qué argumentos tenemos a nuestra disposición para responder, y cuáles argumentos serán pertinentes.

B.M.: ¿Qué conceptos morales son los más fértiles, para estudiarlos de esta manera?

R.H.: Diferentes filósofos toman diferentes posiciones al respecto. Iris Murdoch escribió un libro llamado *The Sovereignity of Good (La soberanía del Bien),* indicando con su título, supongo, que creía que el concepto más importante era el vocablo "Bien". Otras personas han pensado que "deber" lo es. Otros desean que estudiemos conceptos más específicos como "bondad" y "justicia". Yo mismo creo que es útil estudiar todos estos conceptos pero últimamente me he concentrado en la palabra "debe" porque es el más simple de los conceptos morales y, también, el más central, pues, después de todo, lo que al fin de cuentas deseamos saber es qué debemos hacer, ¿no es cierto?

B.M.: Usted ha caracterizado el tema de la filosofía moral exclusivamente en términos del análisis de conceptos morales. ¿Qué sucede con las teorías, los modelos y los presupuestos de las acciones, las decisiones, las elecciones? El análisis de éstos es también una actividad filosófica y, con seguridad, es una labor importante; ¿o no?

R.H.: Eso creo; pero los temas más importantes que hay que examinar críticamente, además de los conceptos, y mediante conceptos, son *los argumentos,* para comprobar si son buenos o malos. Si esclarecemos los conceptos, podemos contrastar los argumentos y, así, las teorías que se acostumbra

apoyar mediante ellos. Entender un concepto es entender sus propiedades lógicas y, por ende, saber qué inferencias funcionan realmente, esgrimiendo tal argumento.

B.M.: ¿Qué puede aportar el análisis de conceptos y de la lógica de los argumentos morales, a la solución de problemas prácticos?

R.H.: ¿Cómo resolvería usted problemas prácticos, a menos que supiese cuáles argumentos eran buenos y cuáles malos? Y, ¿cómo lo sabría usted, si no entendiese lo que significan las preguntas que usted estuviera formulando?

B.M.: Lo que pensaba yo cuando le propuse la última pregunta, era esto: Usted es un filósofo analítico, y ve su función primariamente en términos de la elucidación de conceptos y de argumentos. Pero hay otras clases de filósofos; los marxistas, por ejemplo, y los utilitaristas, que no ven la filosofía bajo la misma luz. Ellos confían en que su enfoque produzca una diferencia práctica; en efecto, en el caso de los marxistas y de los utilitaristas, obviamente la produce; uno puede claramente ver que lo hacen. ¿Qué diferencia comparable establece su enfoque?

R.H.: De hecho, *soy* un utilitarista, en la tradición de Mill, quien dio tanta importancia a la lógica, que escribió un extenso libro sobre ella, y que sabía bien la importancia de estudiar los conceptos. Los marxistas, también, son utilitaristas, aun cuando de clase muy diferente. Como los grandes utilitaristas británicos, pero a diferencia de la mayoría de los marxistas, creo que los argumentos morales necesitan sostenerse, no sólo mediante una investigación precisa de los hechos de nuestra situación moral, sino mediante un estudio riguroso de la lógica de nuestros argumentos, lo cual sólo puede hacerse si tenemos claridad sobre los conceptos, y sobre cómo funcionan.

B.M.: ¿Considera usted de bajo nivel la filosofía moral de los marxistas?

R.H.: El nivel intelectual de parte del pensamiento marxista es elevado a su manera. Estas personas han dado muy grandes aportaciones a nuestra comprensión de la sociedad. Las aportaciones de Marx a la sociología y a la economía, quizá han sido muy importantes, aun cuando hubiera sido mejor que fueran más claras, si no aceptaran tantas interpretaciones diferentes, sobre las que sus discípulos luchan entre sí como teólogos. Pero, por lo que toca a la filosofía, él realmente no tuvo ninguna idea de lo que el filósofo tiene que hacer a fin de dar su propia ayuda peculiar para resolver problemas prácticos.

B.M.: Hoy día, ¿no están, muchos filósofos más jóvenes, como los marxistas y los utilitaristas de ayer, alejándose de la "mera" elucidación de conceptos, y dirigiéndose a una consideración directa de las disyuntivas morales?

R.H.: Me parece que el contraste es falso. El filósofo que cree que puede alejarse de la elucidación de conceptos, y enfrentarse a los problemas

morales actuales en la vida real, es como el fontanero que precipitadamente sale a trabajar dejando sus herramientas, y olvidando todo lo que sabía de fontanería. Así, no está mejor equipado que el cliente, que repara los desperfectos.

B.M.: En otras palabras, está usted diciendo que las herramientas profesionales del filósofo son el análisis conceptual y el análisis lógico, y que si no hace un uso mayor de éstas que las demás personas, no está aportando aquello para lo que está especialmente preparado.

R.H.: Sí. Sería menos útil que muchos políticos y periodistas, porque carece de la experiencia de éstos.

B.M.: Hablando de políticos, siempre se ha pensado que hay una vinculación especial entre la filosofía moral y la teoría política, pero, en el pasado reciente, esta conexión se ha hecho muy débil. ¿Qué piensa usted de esto?

R.H.: No estoy seguro de cuán reciente sea el pasado al que usted se refiere. En el momento actual, los filósofos están escribiendo mucho sobre cuestiones que son pertinentes en política; pero la novedad de esta situación no debe exagerarse. Yo publiqué mi primer escrito en este campo en 1955, y si ahora hago más de lo mismo es porque me encuentro mejor equipado para hacerlo, tras el trabajo más fundamental en el que he estado comprometido desde entonces. Yo esperaría que lo mismo pudiera ser verdadero de los filósofos analíticos, en general, aun cuando algunos de ellos, lamentable y desastrosamente, creen que tienen que abandonar sus herramientas cuando se dedican a la política. Los radicales, en ocasiones, dicen que los filósofos analíticos no escriben nada "pertinente"; pero lo que con esto quieren decir es que no escriben bastantes cosas que sean políticamente afines a los puntos de vista radicales. Si se me permite ser parroquial un momento, consideremos la situación en Oxford. Allí, la Escuela de Filosofía, Política y Economía, con su combinación de filosofía y de ciencias sociales, ha producido bastantes teóricos políticos bien preparados, con adiestramiento filosófico, algunos de los cuales aún enseñan en ese centro. En el examen para obtener este grado, hay dos ensayos llamados "Filosofía moral y política" y "Teoría de la política" cuyos campos se traslapan tanto, que si los candidatos presentan el examen del segundo, no se les permite responder a las preguntas políticas del primero pues, esto sería darles doble crédito por un solo trabajo. El ensayo de "Teoría de la política" es formulado por los teóricos políticos, y lo califican ellos, así como los filósofos; y, en mi experiencia, las calificaciones concuerdan tanto como suele suceder con las de diferentes examinadores dentro de *la misma* disciplina. Y hay otros ensayos sobre el aspecto político que, a menudo, los filósofos ayudan a calificar. Aquí no tenemos pruebas de una división entre los temas. Hay también una discusión muy animada acerca de esta frontera entre los profesores. Yo pertenezco a un grupo que se reúne en *All Souls,* y que

discute cuestiones del campo que cubre la nueva y muy leída revista norteamericana, *Philosophy and Public Affairs*. Lo divertido es que este grupo de teóricos políticos, abogados y filósofos, comenzando con una resolución por discutir asuntos prácticos vivos, ha descubierto muy rápidamente que el examen de estos asuntos, si se lleva a cabo con alguna profundidad, conduce directamente a esos problemas cruciales de filosofía moral teórica, de los que usted decía que nos estábamos alejando. Así que, de hecho, estamos *regresando* a ellos, con un nuevo sentido de su pertinencia.

B.M.: De lo que me he hecho consciente sólo en los últimos años, es de una creciente tendencia, por parte de los filósofos morales, a preocuparse por problemas en áreas sociales, diferentes a la estrictamente política; por ejemplo, problemas de teoría económica, o de política de población.

R.H.: Pero, hoy día, *esos* son la materia de la política; los filósofos están marchando hacia el sonido de las pistolas. Lo que usted dice, sin duda está sucediendo, aunque esto comenzó hace algún tiempo. Derek Parfit, quien, junto con el abogado Ronald Dworkin, fundó el grupo que acabo de mencionarle, está escribiendo un material acerca de la política de población, más penetrante que cualquier otra cosa que yo conozca, y él, y algunos otros filósofos, mantienen activo un seminario en ese y en otros campos afines, que es uno de los más emocionantes de Oxford. Mi propia formación ha sido en planeación ecológica, y he estado comprometido en esto, de manera bastante activa, desde antes de convertirme en filósofo profesional, hace treinta años; creo sinceramente que ser filósofo me ha ayudado en este estudio. Ahora no me dedico tanto a él y, quizás, la razón de esto es interesante; es porque la planeación ecológica (y especialmente, la planeación de transportes, de la que me he preocupado más, pues es algo central para los problemas del medio) se ha hecho ahora en forma mucho más técnica que antes. Esto significa que la gente que es aficionada, como yo, no puede hacer mucho que valga la pena. Yo acostumbraba mandar artículos a *Traffic Engineering and Control (Ingeniería y control de tráfico);* pero ahora no me atrevería a hacerlo, porque el tema se ha vuelto muy matemático y difícil. Uno podía ser capaz, laboriosamente, con lápiz y papel, de hacer predicciones de tráfico que cubrieran toda una ciudad como Oxford, aprovechando las cifras de los censos; pero ahora se tiene que usar una computadora, y yo no he aprendido a manejarla. Esto es un paradigma de lo que le sucede al filósofo. Si deseara especializarme en el tema, tendría que dejar de hacer filosofía; no tendría tiempo para ello.

B.M.: Cuando se trata de cuestiones sociales concretas, como ésta, ¿aún niega usted que ciertos enfoques de la filosofía moral más abiertamente "políticos", como el marxismo (e incluso algunas marcas de existencialismo) tienen más que decir al respecto?

R.H.: Tienen más que decir, en el sentido de que usan más palabras; sus

libros suelen ser más voluminosos. Aun cuando hay algunos muy buenos filósofos en estas escuelas, el ensayista hace poco más que inflar globos de diferentes formas y colores, que aquí flotan provenientes del otro lado del Canal o del Atlántico, y si los pincha usted con una aguja, es muy difícil decir qué había en ellos, excepto que, probablemente, era algo inflamable y, por cierto, intoxicante. No creo que esta gente haga nada por resolver cuestiones prácticas. Puede aumentar la presión del vapor un poco más allá de la que, de cualquier manera, produce la agresión grupal humana natural; pero, debido a una fontanería defectuosa, la mayor parte de ese vapor empaña los anteojos de la gente.

B.M.: En otras palabras, piensa usted que estos enfoques filosóficos rivales tienden a ser retóricamente coloridos, pero carentes de un contenido transportable. Y esto, en parte, es porque también carecen de rigor lógico.

R.H.: Rigor es la palabra clave.

B.M.: Retórico es también una palabra clave...

R.H.: No condeno la retórica, en su lugar; yo mismo acabo de entregarme a ella en parte, siempre que también esté presente el rigor. Y la retórica de algunas de estas personas es muy buena. Han afectado a la historia de una manera en que, desafortunadamente, nosotros los filósofos analíticos no lo hemos hecho –aún–, a menos que usted quiera considerar a filósofos analíticos anteriores como Locke y Mill. Retrocediendo directamente a Hegel y a filósofos de su escuela, los filósofos románticos (como ha sido denominado el otro tipo) han afectado a la historia enormemente; para mal, creo yo.

B.M.: Es una lástima para la filosofía analítica que no tenga tal capacidad para mover a las masas. Pero, quizá eso es parte de la naturaleza del tema.

R.H.: Estoy seguro de que lo es, pues para explicar las lecciones que han de aprenderse de la filosofía analítica, se tiene que hacer algo más que mover a la gente; se tiene que hacer que piense, lo cual es mucho más desagradable.

B.M.: Creo que fue Whitehead quien dijo que haríamos casi cualquier cosa para evitar pensar.

R.H.: La reciente historia del mundo intelectual lo ilustra demasiado bien.

B.M.: Hace algunos momentos usted estaba hablando de algunos problemas del mundo práctico, por los que usted mismo se había preocupado como filósofo moral. Por lo que usted dijo, parecería que la filosofía moral es, esencialmente, un tema híbrido; una mezcla de intereses, algunos de los cuales son fácticos o empíricos, y algunos otros analíticos, o *a priori*. ¿Es esto realmente así? Y, de ser así, ¿la hace eso diferente a otras ramas de la filosofía?

R.H.: En mi opinión, no es así. Ciertamente, es importante distinguir

entre estos dos tipos de intereses. Lo que usted dice me recuerda la famosa pregunta de Kant al principio de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres:* "¿No sería mejor, para la totalidad de esta labor ilustrada, que los que están acostumbrados a proporcionar, de acuerdo con el gusto público, una mezcla de lo empírico y de lo racional, en proporciones varias, desconocidas incluso para ellos mismos, los que se autonombran 'pensadores creativos', a diferencia de los 'puntillosos', que consideran la parte puramente racional, se les advirtiese no llevar a cabo, a la vez, dos tareas con técnicas muy diferentes, cada una de las cuales requiere, quizá, un talento especial, y cuya combinación en una persona produce sólo chapuceros?"

B.M.: ¿Está usted de acuerdo con Kant?

R.H.: Mi bilis empieza a brotar, como la de Kant, cuando me encuentro con estos "chapuceros". Pero ésta no es su última palabra; él continúa, y deja abierta la posibilidad de si la parte *a priori* "han de llevarla a cabo todos los moralistas (cuyo número es legión) o sólo aquellos que sientan una especial vocación por el tema". Insiste en señalar que es sólo la escrupulosidad la que separa las dos partes de la filosofía moral, y en eso, ciertamente, estoy de acuerdo con él. Uno debe saber cuándo está haciendo una, y cuándo está haciendo la otra.

B.M.: Quiere usted decir que uno debe tener claridad acerca de cuándo uno está considerando cuestiones analíticas, y cuándo preguntas fácticas.

R.H.: Fácticas y, en general, preguntas sustanciales; pues hay algunas preguntas sustanciales; las preguntas morales, por ejemplo, que no son puramente fácticas, sino que apuntan a lo que debemos hacer. Pero concuerdo en que ambas tienen que distinguirse de las preguntas conceptuales o analíticas, sea cual sea el tipo de filosofía que uno esté haciendo; aun cuando, quizá, la filosofía moral sea particularmente susceptible a embrollos de esta clase.

B.M.: Consideremos, ahora, la situación actual del tema. ¿Podría decir usted algo sobre lo que ha estado preocupando a los filósofos morales, en años recientes?

R.H.: En teoría ética, el problema central en años recientes ha sido la derivabilidad de conclusiones evaluativas a partir de premisas fácticas. ¿Se pueden obtener valores a partir de hechos? ¿Se puede obtener un "debe" de un "es"? Esto no es verdad sólo de la filosofía analítica; se encuentra en la médula de la controversia entre los existencialistas y sus oponentes, por ejemplo. Sin embargo, ellos formulan los problemas de manera diferente; y por falta de habilidad analítica para salirse de su predicamento, lo que requiere que uno haga unas distinciones cruciales, y bastante difíciles, se entregan a mucha angustia, muy gratuita. Pero, en filosofía moral, no creo que se pueda hacer mucho que sea útil, a menos

que uno haya entendido cabalmente los argumentos a ambos lados de la cuestión "es"-"debe".

B.M.: Cuando dice usted: "¿Se puede obtener un 'debe' de un 'es'?", ésta es una pregunta tan engañosa y, sin embargo, tan fundamental, que me perdonará usted si intento esclarecerla un poco. La afirmación ortodoxa es que, de ningún conjunto de hechos se sigue, necesariamente, ningún juicio moral o de valor; ninguna política o decisión, ¿no es así? Según esta tesis, los hechos y los valores son lógicamente independientes unos de otros. Y esta independencia se aplica a ambos lados: así como los valores son independientes de los hechos, así los hechos son independientes de los valores; de nuestras preferencias, por ejemplo. Permítaseme dar un ejemplo. Iría en contra de lo que usted y yo deseamos ser capaces de creer, que los científicos lograran probar que algunos grupos raciales están genéticamente menos dotados, en lo intelectual, que otros. Para nosotros, sería perturbador descubrir que esto fuera así. No obstante, si es un hecho, es un hecho; y debemos aceptarlos como un hecho, y no negarlo. Y, mucho menos, hemos de intentar suprimirlo; por ejemplo, impidiendo que los científicos lo publiquen, o que den conferencias sobre él. En resumen, los hechos son independientes de nuestros deseos. Pero, al mismo tiempo, ninguna política social particular derivaría de este hecho. Algunos podrían decir; "Bien, si este grupo nace con menos inteligencia que aquél, la sociedad necesita destinar menos recursos a educarlo." Pero otros, con igual justificación, podrían decir: "Al contrario; si nacen menos inteligentes, la sociedad necesita destinar *más* recursos a educarlos." En otras palabras, quedaría totalmente en manos de la gente la decisión política, teniendo en cuenta el mismo hecho.

Esta noción, de que los hechos y los valores son mutuamente independientes, le es fundamental a nuestra cultura, basada en la ciencia; quizá podría uno decir, dominada por la ciencia. Las ciencias sociales también se han apropiado de esto en gran medida; los sociólogos, en particular, están intentando desarrollar lo que llaman "una sociología libre de valores". La idea ha infectado, incluso, a la crítica literaria. Sin embargo, no todo el mundo la acepta. ¿En qué lado de esta disputa se encuentra usted?

R.H.: Del mismo lado en que creo que usted se encuentra; pienso que están separados hechos y valores. Pero, claro está, con esto no quiero decir, como lo ha interpretado mucha gente, que los hechos no sean *pertinentes* para las cuestiones de valor moral. Cuando estamos intentando decidir una cuestión de valor moral o, para el caso, intentando decidir qué hacer, estamos decidiendo entre una o dos opciones concretas, y lo que importan esas opciones, depende de otros hechos. Lo que quiero decir es que, en el caso que usted mencionó, si está usted decidiendo si

debe darle mayor o menor educación a la gente con habilidades intelectuales supuestamente inferiores, esto va a depender –¿no es cierto?– de lo que usted estaría haciendo si hiciese una o la otra cosa, y eso dependerá de las posibles consecuencias; así que, realmente, son las consecuencias las que usted está escogiendo. Por tanto, si pregunto: "¿Debo darles más, o debo darles menos?", las expresiones "darles más" y "darles menos" deben ser desmenuzadas apelando a una gran cantidad de hechos referentes a las consecuencias de hacer estas cosas.

B.M.: Por consiguiente, una decisión o una política, lo que significa una preferencia evaluativa, ¿debe relacionarse con la realidad concreta de la situación, para que no sea completamente tonta o azarosa?

R.H.: Así es, sí. Y, que yo sepa, nadie que insista en la distinción hecho-valor desea sostener que uno pueda usar los hechos de esta manera en los propios argumentos morales.

B.M.: Pero hay filósofos que sostienen que, incluso al final del camino, los hechos y los valores siguen mezclados de alguna manera, ¿no es así?

R.H.: Los hay. No creo que tengamos tiempo de discutir esto; pero podría decir que nunca he visto argumentos en apoyo de esta tesis que no se basen en confusiones.

B.M.: En parte, estoy convencido de que la tesis es errónea, porque quienes sostienen que se pueden derivar enunciados de valor moral de enunciados acerca de hechos, nunca han logrado hacerlo. Ninguno de ellos nos ha dado, jamás, un solo ejemplo convincente.

R.H.: No de una simple conclusión evaluativa categórica a partir de premisas fácticas, del tipo que ayudase a resolver un problema práctico, como el que usted estaba planteando. Hay inferencias de hecho-valor como la siguiente: "Todos los griegos son hombres; así que, *si* no se debe comer a los hombres, no se debe comer a los griegos", o bien, "Juan hizo exactamente lo que hizo Raúl, y sus circunstancias, caracteres, etc., eran idénticos; así que *si* se debe encarcelar a Raúl, se debe encarcelar a Juan." Yo mismo he recurrido a inferencias de este tipo. Son conclusiones categóricas simples, de sustancia, que no tengan "si" condicional, y cosas por el estilo, las que no se pueden colegir.

B.M.: ¿Quiénes son algunos filósofos más importantes que estén en desacuerdo con usted sobre este problema?

R.H.: Mencionaré algunos nombres que acaso sean bien conocidos, aun cuando, de hecho, no integran en filosofía teórica, los principales defensores de las inferencias de hecho-valor moral. Tomemos, por ejemplo, a John Rawls, de Harvard. Ha escrito un libro llamado *A Theory of Justice (Teoría de la justicia)* que ha sido muy admirado y del que estoy tan cierto como se pueda estar que milita en el lado contrario al que nosotros esta-

mos en esta controversia. Es decir: él piensa que los juicios de valor pueden derivarse de enunciados de hechos. Pero uno lee este libro y se pregunta: "¿Emplea él, jamás, cualquier argumento deductivo válido, que vayan de hechos a valores, para demostrar la veracidad de alguna conclusión moral?", no creo que lo haga. En vez de ello, lo que hace es apelar a las intuiciones; formular enunciados con los que espera que estemos de acuerdo; y en esto, pisa un terreno bastante firme, pues, debido a nuestra formación, muchos de nosotros compartimos las intuiciones o los prejuicios de Rawls. Pero, como argumento, su texto no se sostiene, en realidad.

B.M.: ¿Puede darnos un ejemplo de este argumento?

R.H.: ¿Me permite situar el tema en su contexto más amplio? Él habla, principalmente, de la justicia distributiva; y recientemente, se han publicado varios libros importantes al respecto, sobre todo el libro de Rawls, y también el de Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia (Anarquía, Estado y utopía)*. También Nozick trabajaba en Harvard, y es extraño que dos personas con antecedentes tan similares creen libros que políticamente son divergentes. Esto demuestra que no podemos depender de que concuerden las intuiciones de las personas. Estos dos escritores apelan a las intuiciones, con las que esperan que sus lectores estarán de acuerdo; y, sin embargo, llegan a conclusiones casi opuestas; no totalmente opuestas, porque el opuesto polar a la posición de Nozick es la de los igualitarios, y Rawls no es un igualitario absoluto. Los igualitarios dicen que, en una sociedad, los bienes deben estar equitativamente distribuidos, a menos que haya alguna necesidad imperiosa para desviarse de la igualdad estricta. Nozick está en completo desacuerdo con esto; cree que, como hombres libres, tenemos derecho a intercambiar nuestros bienes, unos con otros (siempre que los hayamos obtenido lícitamente, y que sea lícito el intercambio) hasta que, en su caso, surjan enormes desigualdades, por el efecto acumulativo de estos intercambios lícitos. Rawls se encuentra en medio de estas dos posiciones; cree que un sistema económico justo es aquel en que se hace lo mejor para quienes están en la peor situación. Si la posición de los menos afortunados es tan buena como sea posible, Rawls no parece preocuparse mucho por lo que suceda a los demás. Así pues, tenemos estas tres posiciones (y permítaseme decir que no concuerdo con ninguna de ellas); y lo curioso es que no parece haber ningún argumento de los que se presentan en el libro de Rawls, o en el de Nozick, que pueda resolver esta cuestión; pues lo más que puede hacer es apelar a sus propias intuiciones, y a las de sus lectores, las cuales variarán según la posición que se adopte en política.

B.M.: Esto nos lleva a una de las más importantes preguntas: ¿Cómo decide uno entre enfoques tan totalmente diferentes?

R.H.: Para ser justos con Rawls, él preconiza una forma de pensa-

miento moral que podría responder a su pregunta, si se contentase con usarlo, y no confiar siempre en la intuición. Como dice Brian Barry en su libro sobre Rawls, este método de Rawls es muy similar al mío en sus propiedades lógicas; y si Rawls hubiera empleado la lógica implícita en su método, y hubiera renunciado a las intuiciones, lo habría hecho mucho mejor. La razón por la que no lo hizo es que habría acabado como una especie de utilitarista, y creyó que ese destino era peor que la muerte. Sus intuiciones le dijeron que no debía ser utilitarista; y por tanto, no confió en la lógica; confió en sus intuiciones.

B.M.: Usted ha hecho, en forma clara y acertada, la observación de que no es conveniente basar un enfoque moral en la intuición, porque diferentes personas pueden tener diferentes intuiciones; pero, ¿quiere decir esto que rechaza usted la intuición? ¿Cree que debemos hacerla a un lado?

R.H.: No; ni por un momento. Las intuiciones son muy importantes, pero no son lo único. La razón por la que son importantes es que en la mayoría de las disyuntivas morales no tenemos tiempo de pensar y, en ocasiones, sería peligroso pensar, como lo descubrió Hamlet. Por tanto, quienes nos formaron, muy sabiamente, implantaron en nosotros ciertas disposiciones de carácter que a la mayoría de nosotros, por ejemplo, nos hacen muy renuentes a decir mentiras, y muy dispuestos a decir, si algún otro dice una mentira, que ha hecho mal. Lo mismo se aplica a la crueldad. Si hoy día, en este país, nos encontramos a alguien que golpee sin misericordia a un perro, y más aún, a una persona, de inmediato diríamos que está haciendo mal. Hemos sido formados con un sentido intuitivo de lo que está bien y lo que está mal; y es muy aceptable que hayamos sido formados así. Si no hubiésemos sido formados de esta manera, nos comportaríamos mucho peor. Así pues, estoy en favor de tener intuiciones. Pero la pregunta es: "¿Qué intuiciones?" Supongamos que se pregunta usted, al educar a su hijo: "¿Es conveniente que lo eduque para que tenga una intuición de que los hombres con cabello largo son peores que los hombres con cabello corto?" O, más seriamente: "¿Es conveniente que lo eduque de tal manera que piense que está mal la sexualidad fuera del matrimonio?" ¿Como decide usted? Si se está preguntando si sus intuiciones son realmente las mejores, y si sus hijos u otras personas las ponen en tela de juicio, ¿qué pasa entonces? El intuicionismo, la tesis de que los juicios morales son verdaderos por intuición, y que no pueden objetarse, está perdida para responder esta pregunta. Necesitamos un nivel más elevado de pensamiento moral, que pueda criticar las intuiciones; un nivel crítico en el que podamos considerar diversas intuiciones opuestas, ya sea de la misma persona, o de personas diferentes, y juzgarlas, para dilucidar cuál de ellas es la mejor.

B.M.: ¿Cómo ha de realizarse este pensar de nivel más elevado? Efectivamente, si se rechaza la intuición como manera de decidir entre argumentos incompatibles, y tampoco se cree que los juicios morales puedan derivarse de los hechos, ¿qué función tiene la razón y el argumento racional, en asuntos específicamente morales?

R.H.: Si se me permite, me gustaría considerar esto por etapas. Creo que aquí *puede* auxiliar el argumento; puede auxiliar mucho más que lo que hasta ahora lo ha hecho; pero consideremos la primera etapa. Esta consiste en que, como lo dije anteriormente, la lógica se aplica para esclarecer los conceptos que se usan en estas controversias; como el concepto *recto* o *justo,* y para elucidar sus propiedades lógicas. La segunda etapa es que una vez que se han aclarado estos conceptos, uno será capaz de distinguir una cuestión de otra. Todas estas cuestiones políticas y morales se nos presentan como una amalgama o mezcla de tipos de cuestiones muy diferentes. Primeramente, tenemos las preguntas comunes y ordinarias acerca de la situación en la que nos encontramos, y de las consecuencias de las acciones o doctrinas políticas que tenemos a la mano. Luego, tenemos las preguntas lógicas que acabo de mencionar, sobre la naturaleza de los conceptos que se emplean, los significados de las palabras, y la gente con mucha facilidad se confunde pensando que éstas son preguntas fácticas, cuando no lo son. Por ejemplo, en la controversia referente al aborto, creen que es una cuestión de hecho la que pregunta por la etapa en la que el feto se convierte en un ser humano. Pero realmente allí tenemos tres preguntas (o clases de preguntas), y no una. Hay cuestiones de hecho en sentido estricto; principalmente preguntas médicas acerca de la condición actual del feto, de su madre y de sus futuros probables, si el feto no se extrae; hay preguntas acerca de cómo vamos a usar las palabras "ser humano" y, finalmente, la tercera clase de cuestiones que aún no he mencionado; hay cuestiones de juicio de valor: "¿Cómo deben tratarse los fetos en tanto que así se les describa, o los seres humanos, en los múltiples sentidos de las palabras?" Mezclando estos tipos de cuestiones, la gente gira en círculos, y nunca llega a enfrentarse con el tercer tipo de cuestión que, claro está, es el crucial. La segunda aportación del filósofo es separar todas estas cuestiones; y entonces vemos que las preguntas fácticas pueden resolverse mediante métodos de investigación empírica, y las lógicas y conceptuales, ordenarse con la ayuda, si es necesario, de los lógicos filosóficos, decidiendo lo que significan las palabras o, si deseamos cambiar su significado, qué vamos a querer decir con ellas. Y eso nos deja con las cuestiones evaluativas que, cuando nos hemos deshecho de las demás, pueden ser más fáciles de responder, porque al fin podemos distinguirlas clara y precisamente de estos otros tipos de argumentos.

B.M.: ¿Cómo puede aplicarse la lógica a cuestiones puramente evaluativas?

R.H.: Actualmente, éste es el asunto más importante en filosofía moral, como siempre lo ha sido. Usted me ha preguntado, con razón, cómo puede ayudar la lógica con las cuestiones cruciales de valor, luego que éstas se han desenredado de las otras, como lo he estado intentando hacer toda mi vida. La gente ha girado en círculos, porque cree que hay aquí un callejón sin salida; pero yo creo que hay un camino de salida. Mis tesis son un tanto similares a las de Kant, aun cuando vacilo al decir esto, porque nunca estoy seguro de qué es exactamente lo que Kant *está* diciendo; ¡es un autor tan oscuro! Pero lo que quiero decir acerca de los conceptos morales es que tienen dos propiedades que, conjuntamente, bastan para producir una lógica del argumento moral. La primera es aquella que los filósofos han llamado "universalidad". Esto, aproximadamente, quiere decir que cualquier juicio moral que yo haga acerca de un caso, tiene que hacerse también acerca de cualquier caso, precisamente similar. La segunda propiedad se llama "prescriptividad". Esto quiere decir que los juicios morales de carácter central (claro está que hay otros juicios morales, con caracteres menos centrales, que no tienen esta propiedad) inciden en nuestras acciones. Si los creemos, si somos capaces, tenemos que actuar conforme a ellos. Mi restricción es que estas dos propiedades formales, por sí mismas, bastan para generar una lógica que puede realmente ayudarnos en los argumentos morales.

B.M.: Usted está comenzando a hablar como si la filosofía moral, cuando menos en uno de sus aspectos, fuera una rama de la lógica.

R.H.: Creo que así es. Por ejemplo: "debe" es un concepto modal, como lo son "tiene que" y "puede". Los lógicos tienen una clase de las que denominan lógicas modales, que se refieren a conceptos como necesidad y posibilidad; y hay un tipo de lógica modal, llamado lógica deóntica, relativa a la obligatoriedad y la permisibilidad (esto es, acerca de oraciones que comienzan con "Debo . . ." y con "Está bien . . ."). La parte formal de la filosofía moral, sobre la que se han de fundar la demás, es, simplemente, lógica deóntica. No soy especialista en lógica formal, pero creo que he aportado algo al tema, informalmente, a mi manera de aficionado.

B.M.: Antes, usted se describió como una especie de utilitarista. Ahora habla usted como si fuese una especie de kantiano. ¿No se cree, en general, que los kantianos y los utilitaristas se encuentran en bandos opuestos?

R.H.: Esto es algo que hoy día dicen los facciosos. Comúnmente se cree que Kant y Mill, por ejemplo, o Bentham, se encuentran en los polos opuestos de la filosofía moral. Esto es completamente erróneo. Kant es-

taba en contra del tipo de utilitarismo que creyó haber descubierto en Hume; el que intenta basar la moralidad sólo en un estudio empírico de las pasiones de los hombres, y presta poca atención a lo que Kant llama "la parte racional pura". Por otra parte, Mill creyó que su Principio de Utilidad estaba en consonancia con el Imperativo Categórico de Kant, interpretado en la única forma que le da algún significado; y es difícil no estar de acuerdo con él. Kant estaba hablando de la *forma* del pensamiento moral; los utilitaristas, de su *contenido;* lo que está destinado a describir los hechos del mundo como observamos que son. Quizás Henry Sidwick, el mayor de los utilitaristas clásicos, fue el que más se acercó a la síntesis entre Kant y el utilitarismo, síntesis que es necesario hacer, y que es muy posible.

B.M.: ¿Qué considera usted correcto, y qué incorrecto, en cada uno de estos dos enfoques?

R.H.: Permítame decirle qué creo haber aprendido de cada una de estas dos escuelas de pensamiento. De Kant, la importancia del elemento *a priori* en el pensamiento moral. No podemos descartarlo; necesitamos estudiar la lógica. No me uno a Kant cuando insiste en que este elemento puede también ser *sintético*. El Wittgenstein del *Tractatus* me convenció de que las verdades sintéticas *a priori* son, a la vez, inexistentes e inútiles para nuestro pensamiento. Es decir, no podemos, mediante el solo razonamiento, llegar a conclusiones sustanciales, sean éstas acerca de hechos, o de juicios de valor. La lógica establece propiedades puramente formales de los conceptos. Si desea usted hechos, debe mirar atentamente; y si desea valores morales, debe escoger (la voluntad autónoma de Kant es una expresión mucho mejor, y más correcta, que las pasiones de Hume). Pero ya sea mirando, o escogiendo, tan pronto como queremos decir *qué* vemos o qué escogemos, estamos constreñidos por la lógica de los conceptos. Este es el kantismo *in nuce* o, más bien, mi más humilde versión de él.

De los utilitaristas, tomo la idea, de que tenemos que expresar nuestro pensamiento moral en el mundo, tal como es. Importa que la gente en él sea como es, y que su situación sea la que es. Ningún conjunto de principios morales que pueda ser viable en la práctica puede forjarse de otra manera, sino viendo, en la vida, las consecuencias reales de seguir esos principios, hasta el fin.

B.M.: ¿Cómo responde usted a la objeción clásica al utilitarismo, de que, puesto que su criterio es la mayor felicidad para el mayor número, pueden hacerse cosas terribles en su nombre? El siguiente desafío al utilitarismo se ha difundido mucho: Si en un hospital tiene usted dos pacientes muriendo por carecer de riñones sanos, y otro, por carecer de un buen estómago, y todos pudiesen salvarse mediante trasplantes, y si, a

este hospital, entrara un hombre perfectamente sano a visitar a algún otro pariente enfermo, entonces, conforme a tesis utilitaristas, el hombre sano debería ser desmembrado, y sus órganos distribuidos entre los pacientes, porque de esta manera sólo moriría un hombre y tres vivirían, en tanto que, de no hacerse esto, tres morirían, y sólo uno viviría.

R.H.: Mire usted: los filósofos siempre están presentando bellos ejemplos de esa índole; pero los principios morales tienen que idearse para el mundo real. Sólo piense en cuáles serían las consecuencias en el mundo real, si los médicos y otras personas aceptaran el principio de que ¡está muy bien engañar a los visitantes de los hospitales, y quitarles sus órganos! Estos casos fantásticos no son realmente pertinentes en la elección de principios prácticos. Lo que los utilitaristas deben objetar ante este tipo de ejemplos es que los principios con los que debemos estar empapados para uso práctico, las intuiciones que debemos cultivar, son los que poseen lo que ellos han denominado "la mayor utilidad de aceptación". Esto es: los principios cuya aceptación general por la sociedad se aplicará para los mejores fines. Esto se aplica a los que se denominan utilitaristas de acto, así como a los utilitaristas de norma, porque en nuestros *actos,* al vivir plenamente nuestros principios, estamos originando consecuencias, buenas o malas, y estas son las consecuencias de aceptar los principios que rigen nuestra conducta. Tener un principio, o creer en alguno, está vinculado, tanto lógica como psicológicamente, a una disposición firme de obrar en concordancia con él. Si se puede infringir sin gran dificultad psicológica, realmente no se cree en él. Ahora bien; yo estoy de acuerdo con todo esto. Podría formularlo en términos de mi teoría más kantiana, diciendo: "Suponga usted que tiene que escoger principios para que los adopte, en general, la sociedad, o sólo para usted mismo, y no se le permite escogerlos, teniendo en cuenta su propia conveniencia; tiene que escogerlos como si estuviese del lado de quienes los adoptan, cuando usted y los demás obraran conforme a esos principios; ¿qué principios escogería, entonces? Creo que si nosotros mismos nos formulamos esta pregunta, sabríamos qué intuiciones escogeríamos para establecer, en tanto sea psicológicamente posible alterar los principios que se nos han inculcado. De cualquier manera, sabríamos qué principios *trataríamos* de implantar en nuestros hijos; quizá, incluso, en nosotros mismos.

B.M.: Considero que usted está diciendo que debemos escoger nuestros principios morales, y escoger las intuiciones morales que intentamos dar a nuestros hijos, basados en las consecuencias prácticas que acarrearán, al adoptarlos; y que así es como de hecho el mundo está tramado con nuestra elección de principios morales.

R.H.: Eso es totalmente correcto; sí. Las mejores intuiciones son las

más deseables, y son aquellas que nos permiten vivir mejor en la sociedad, unos con otros. Pero permítame explicarle cómo hemos de hacer la elección. Si los juicios morales son universalizables; esto es, si hay que hacer el mismo juicio acerca de casos idénticos, entonces lo que es maíz para el gallo, lo es, no ciertamente para la gallina, pues a pesar del Acta de Discriminación Sexual, puede haber diferencias pertinentes entre gallos y gallinas (los gallos no ponen huevos, por ejemplo), pero entonces, lo que es maíz para el gallo debe ser maíz para cualquier gallo precisamente similar, cualquiera que éste sea, si las circunstancias son similares. Así, tengo que decirme a mí mismo: "Si debo hacer esto, entonces alguien más debe hacérmelo a mí, en circunstancias precisamente similares." Y, de esta manera, tengo que preguntarme: "¿Estoy preparado para *prescribir* que alguien más me lo haga, en circunstancias similares? Supongamos que fuese a mí a quien lo hicieran: ¿elijo que así se haga?" Me parece que esta es una palanca muy poderosa en argumentos morales; la que constantemente se está usando con buenos efectos. Realmente, todas mis tesis acerca del razonamiento moral podrían resumirse en la regla dorada: "Trata a los demás como quieras que te traten."

B.M.: ¿Podría darnos un ejemplo práctico?

R.H.: ¿Quiere usted decir un ejemplo de la aplicación a un caso práctico del tipo de pensamiento moral que estoy recomendando? Un buen ejemplo sería el que me introdujo en filosofía moral: el problema entre los pacifistas y sus oponentes. El argumento central en favor del pacifismo es lo que sucede a quienes tienen que sufrir las consecuencias de la guerra. Por ejemplo: una de las razones en contra de que los norteamericanos se comprometieran en el asunto de la guerra de Vietnam, fue el espantoso sufrimiento que se dio como resultado de esa guerra. Si el gobierno norteamericano, o quien sea, tuviese un principio que le exigiera hacer algo de tal índole, entonces éste sería un argumento para abandonar el principio. Y creo que lo habrían abandonado, si hubiesen tenido que formularse el tipo de pregunta que acabo de formular: "¿Estoy preparado para prescribir tal principio, sea cual sea el lugar que yo ocupe en el campo de su operación?"

En otros casos, podría haber razones del lado contrario. Por ejemplo: aun cuando la segunda Guerra Mundial causó sufrimientos enormes, probablemente habría sido peor para casi todos, incluyendo a los alemanes, si no hubiésemos entrado en ella. De cualquier forma, esa fue mi razón para luchar en ella. Pero usted tiene que considerar los hechos, para decidir qué principios ha de adoptar. Yo mismo no adoptaría principios pacifistas absolutamente rígidos, porque creo que las consecuencias para todos los que se encuentren en mi posición (esto es, la posición en la que alguien como Hitler haya iniciado una guerra agresiva) que sigan un

principio de esta índole, serían mucho peores que las consecuencias de adoptar mi principio pacifista relativo, que me permite luchar en ciertas guerras.

B.M.: Hemos abarcado mucho terreno en nuestra discusión. Hemos hablado del papel de la lógica en los argumentos morales, del papel de las consideraciones fácticas, del papel de la intuición, y de las formas muy complejas en que éstas se relacionan entre sí. Me gustaría concluir tomando un ejemplo de su propia obra, y considerarlo a la luz de todo esto. Por ejemplo: al iniciarse nuestra discusión, usted se refirió a la cuestión de qué constituía un salario "justo". ¿Puede explicarnos qué haría usted, como filósofo, para investigar un concepto de esa índole?

R.H.: Ese realmente es el mejor ejemplo de todos; porque ahora es muy común e importante, y nuestra sociedad quizá, se va a despedazar por carecer de una comprensión filosófica del mismo. Creo que los filósofos podrían ayudar en estas cuestiones, en caso de que el público los escuchara. Tenemos a los mineros, que creen que es injusto no obtener un mayor salario por su penosísimo trabajo; y tenemos a los ancianos pensionistas, que creen que es injusto que mueran de hipotermia, porque ha subido mucho el precio del combustible. ¿Cómo comienza uno a resolver tales disputas? Conforme a mi posición, uno comienza preguntando: "¿Cuáles son los principios de justicia, de la redistribución justa de los bienes en la sociedad, cuya aceptación dentro de la sociedad tendría las mejores consecuencias, en general, para las personas que la integran?" Si pudiéramos encontrar un conjunto de principios de redistribución justa de los bienes, que pudiesen ser aceptados por la sociedad, en general, y que redistribuyera los bienes de una manera que fuera la más equitativa para la gente de esa sociedad, en su conjunto, entonces habríamos resuelto este problema. Si se entiende esto, no es cuestión sólo de aferrarse a una concepción de justicia que uno haya aprendido de los propios compañeros, por ejemplo, o algo que uno haya visto en los periódicos. Pero esto es precisamente lo que hace la gente; se aferra a estos derechos intuidos; a estas concepciones de justicia que no critican, y por ello llegamos a golpearnos unos a otros. Si, en vez de hacer esto, nos preguntáramos: "¿Qué concepción de justicia *debemos* tener? ¿Qué concepción sería la mejor que tuviésemos en nuestra sociedad?", es concebible que podríamos llegar a un acuerdo.

B.M.: Usted, en tanto que filósofo, ¿cómo lleva a cabo la investigación moral? ¿Cómo inicia el intento de responder a su propia pregunta?

R.H.: En este punto quizás tenga que valerme de otras disciplinas, porque, como ya dije, los hechos *son* pertinentes, y no tengo un conocimiento de especialista de todos ellos. El filósofo sólo puede esclarecer el asunto y decir: "Esta es la cuestión a la que tienen que enfrentarse." Qui-

zás yo he ayudado, formulando el problema de manera más clara que como estaba antes. He explicado qué tiene uno que encontrar; qué está uno buscando; y buscar las posibles soluciones, los principios que en nuestro mundo actual llenarían los requisitos que he dicho que tienen que satisfacer, sería tarea de los economistas, por ejemplo; de los científicos sociales, en general. Incluso estos hombres muy preparados, en ocasiones no encuentran las soluciones, porque no saben con claridad absoluta qué buscan; y es ahí donde el filósofo puede intervenir y auxiliarlos.

B.M.: ¿Tiene usted la impresión, como filósofo, de que la gente en estas otras esferas (y yo añadiría, a los políticos) no toma, en ocasiones, suficientemente en cuenta el esclarecimiento de conceptos, los argumentos y las observaciones que usted y sus colegas filósofos pueden aportar?

R.H.: Algunos de ellos lo hacen, y otros, no. Hay algunos políticos filosóficamente muy preparados, como usted mismo, y, entre los economistas, tenemos a Amartya Sen, quien también es muy buen filósofo. Los filósofos (los utilitaristas, en particular) tienen mucho que aprender de economistas como él. Y sería más conveniente si aún mejores filósofos se enfrentasen a estas cuestiones, y menos malos lo hicieran, ya que difunden más confusión que claridad. En las discusiones actuales de asuntos morales, encontrará usted palabras como "equidad", "derechos", "justicia" y otras similares, usadas, incluso en ocasiones por filósofos, como si fuera obvio qué es lo equitativo, o qué es lo justo; como si no tuviésemos que preguntarnos si nuestras intuiciones acerca de la equidad deben ponerse en tela de juicio. Pero pienso que, si la gente criticase sus propias intuiciones (o prejuicios) acerca de lo que es igualitario, y de lo que es justo, e intentara entender las intuiciones y prejuicios de otra gente, entonces habría más posibilidades de que llegásemos todos a ponernos de acuerdo.

B.M.: Y un aspecto central de su tesis total es que esta comprensión mutua depende, no sólo de la simpatía o de la compasión, sino también de la aplicación de la razón a las cuestiones morales.

R.H.: Usted lo ha resumido muy bien.

IX. LAS IDEAS DE QUINE

Diálogo con W.V. QUINE

INTRODUCCIÓN

B.M.: Si realizáramos una encuesta entre profesores de filosofía sobre quién es el filósofo viviente más importante, no sé a ciencia cierta quien obtendría más votos. Pero podríamos predecir casi con certeza que ciertos nombres estarían entre los primeros seis: Quine, Popper, Jean-Paul Sartre, probablemente Chomsky (aun cuando, hablando en sentido estricto, él no es propiamente un filósofo). El primero de tales nombres es el de Willard van Orman Quine, Profesor de Filosofía en Harvard, a quien Stuart Hampshire, por ejemplo ha calificado de "el más distinguido filósofo sistemático viviente". Nació en 1908, y aún está en plena y fecunda producción; que ha tenido una larga carrera, la cual dista mucho de haber concluido. Ha publicado innumerables artículos y más de una docena de libros, los más conocidos de los cuales son: *Desde el punto de vista lógico* (1953) y *Palabra y objeto* (1960). Primordialmente, es un lógico. Las aportaciones originales a la lógica que le hicieron famoso son, en su mayor parte, sumamente técnicas, y en realidad no son accesibles para el lego, si bien han tenido siempre sus raíces en problemas fundamentales de la filosofía. Sin embargo, en la última parte de su carrera, se ha interesado cada vez más por la filosofía en un sentido más general. Creo que tiene un valor único hablar, en esta serie de diálogos, con un filósofo en la cúspide de la reputación mundial, para que comente los elementos básicos de la filosofía, y de su propia actividad.

DISCUSIÓN

B.M.: ¿Cuál considera usted la tarea central, o cuáles, las tareas centrales, de la filosofía?

W.Q.: Yo veo la filosofía como lo referente a nuestro conocimiento del mundo, y a la naturaleza del mundo. Considero la filosofía un intento de redondear "el sistema del mundo", como dijo Newton. Ha habido filósofos que consideraron que la filosofía estaba un tanto separada de la ciencia, y que proporcionaba una base firme sobre la cual construir la ciencia; pero para mí ese es un sueño vano. Gran parte de la ciencia es más firme que la filosofía, o que lo que ésta aspire a ser. Considero que la filosofía forma un continuo con la ciencia; que es, incluso, parte de ésta.

B.M.: Bien; si es un continuo con la ciencia, e incluso parte de ésta, ¿cómo difiere del resto de la ciencia?

W.Q.: La filosofía se encuentra en el extremo abstracto y teórico de la ciencia. Ésta, en el sentido más amplio, es un continuo que va de la historia y la ingeniería, en un extremo, hasta la filosofía y la matemática pura, en el otro. La filosofía es abstracta, por ser muy general. Un físico nos hablará de conexiones causales entre sucesos de cierto tipo; un biólogo nos hablará de conexiones causales entre sucesos de ciertas clases; pero el filósofo pregunta por conexiones causales, en general; por aquello que un suceso sea causa de otro. O, también un físico o un zoólogo nos dirán que hay electrones, que hay wombats; un matemático nos dirá que los números primos son infinitos; pero el filósofo desea saber, en términos más generales, qué clases de cosas hay, en total. La filosofía busca los contornos más generales del sistema total del mundo.

B.M.: ¿Incluye, o excluye usted de su campo de interés la vieja pregunta de cómo, en primer lugar, llegó aquí el mundo, y cómo empezó la vida?

W.Q.: Excluyo estas preguntas de la filosofía. Cómo comenzó el mundo, es un problema para el físico y para el astrónomo y, claro está, se han formulado ciertas conjeturas. Cómo comenzó la vida, es un problema para el biólogo acerca del cual, en los últimos años, se han hecho avances notables. Por qué comenzó el mundo o, por otra parte, por qué comenzó la vida, creo que son seudopreguntas; pues no puedo imaginar cuál sería una respuesta apropiada para ellas.

B.M.: ¿Piensa usted que, porque no hay una respuesta concebible para estas preguntas, las mismas son preguntas sin significado?

W.Q.: Sí.

B.M.: ¿Piensa usted que los más importantes problemas con los que tienen que tratar los filósofos pueden agruparse bajo algunos encabezados particulares?

W.Q.: Para comenzar, creo que hay dos encabezados que proporcionan una clasificación importante. Hay las que podrían denominarse cuestiones ontológicas; cuestiones generales acerca de qué tipos de cosas hay, así como qué significa existir, para que haya algo. Y hay problemas predicativos; acerca de qué clases de cosas pueden preguntarse significativamente sobre lo que existe. La epistemología estaría incluida en el último encabezado.

B.M.: Puesto que usted ha hecho esta distinción, apeguémonos a ella, por claridad, y discutamos cada uno de los dos grupos de cuestiones, por separado. Primero, todo el grupo de preguntas acerca de lo que existe. Aun cuando hay innumerables teorías acerca de esto, es justo decir que a través de la historia de la filosofía han surgido dos posiciones opuestas,

en sentido general, en cuestiones de ontología. El debate surge entre los que, de manera muy aproximada, se podrían denominar materialistas, y los que, de manera igualmente aproximada, se podrían denominar idealistas; y aunque abundan versiones muy diferentes de ambas doctrinas, por una parte, se tiene la tesis de que la realidad consta de objetos materiales, con relaciones espaciales y temporales que existen independientemente de que alguien los experimente y, por otra parte, la tesis de que la realidad, en última instancia, consiste en espíritus o mentes, o que existe en la mente de Dios, o que nuestras mentes la conforman. ¿Puedo formularle una pregunta directa? ¿De qué lado está usted?

W.Q.: Estoy del lado de los materialistas. Sostengo que los objetos físicos son reales, y que existen externamente, y de manera independiente de nosotros. No sostengo que sólo hay estos objetos físicos. También hay objetos abstractos; objetos de la matemática, que parece que son necesarios para completar el sistema del mundo. Pero no reconozco la existencia de mentes o de entidades mentales, en ningún sentido que no sea como atributos o actividades, por parte de los objetos físicos, principalmente de las personas.

B.M.: Obviamente, eso significa, no sólo que rechaza usted el idealismo, sino también que rechaza usted el dualismo. Y, claro está, el dualismo es la tesis del sentido común; en toda la historia, la mayoría de los seres humanos han creído que, en última instancia, la realidad consiste en dos tipos de entidades categorialmente distintas: cuerpos y mentes, o cuerpos y espíritus.

W.Q.: Es verdad; yo rechazo esta tesis. La posición dualista suscita problemas; crea problemas que, me parece, no son ni solubles, ni necesarios. Está claro que las decisiones de un individuo afectarán sus movimientos, determinarán sus movimientos; en muchos casos sus movimientos, a su vez, tendrán consecuencias en los movimientos de otros objetos físicos. Al mismo tiempo, el científico natural, el físico, insiste en un sistema cerrado, en que hay causas físicas, explicaciones físicas, en principio, para los sucesos físicos. No concede ningún lugar para la incursión de influencias externas al mundo físico. En tal virtud, parecería que las mismas decisiones de una persona deben ser actividad por parte de un objeto físico. Un principio básico de la física es que no hay ningún cambio sin un cambio en la distribución espacial de las propiedades microfísicas. Rechazar este principio me disgusta, porque los éxitos de la ciencia natural han sido tales, que debemos tomar muy en serio sus premisas.

B.M.: Lo que está usted diciendo es que los deseos, las emociones, los sentimientos, las decisiones, los pensamientos y demás, son todos procesos que se efectúan en ciertos objetos físicos, o que son propensiones de éstos; a saber, de las personas, y que no sólo van siempre acompañados

de cambios microfísicos, cambios en nuestros cerebros, en nuestros sistemas nerviosos centrales y demás, sino que *son* esos cambios microfísicos.

W.Q.: Exactamente.

B.M.: Antes de pasar a señalar algunas dificultades inherentes a esta tesis, me pregunto si tiene usted alguna explicación respecto a cómo casi toda la humanidad está en desacuerdo, y siempre ha estado en desacuerdo, con la tesis de usted, acerca de esto. ¿Por qué la gente, en general adopta una posición dualista sobre la realidad? Si le formulásemos esa pregunta a casi cualquier persona, nos diría: "¡Pero es obvio por qué la gente piensa así! Es porque el dualismo corresponde con la realidad directamente experimentada; simplemente, es así como experimentamos las cosas." Pero usted no puede decir eso. No cree que así sea como experimentamos las cosas. Así pues, ¿cuál sería su respuesta?

W.Q.: Reconozco una diferencia profunda entre los llamados sucesos mentales y los físicos observables externamente, a pesar de interpretar estos sucesos mentales como sucesos, estados, actividades por parte de un objeto físico. En cuanto a la actitud dualista tradicional, es verdad que se remonta a los tiempos primitivos. Pienso que una causa de esto, una explicación parcial, puede ser la experiencia de los sueños, y la aparente separación de la mente y del cuerpo en tal estado. Es innegable que el animismo es anterior a la ciencia. Se dice que Tales, el primero de los filósofos griegos, dijo que todas las cosas estaban llenas de dioses. Se dice que la gente primitiva de hoy día es, en gran medida, animista, y cree que los que llamamos objetos inanimados están animados por espíritus. Incluso podemos imaginar rastros de animismo en los conceptos básicos de la ciencia misma. Sospecho que la noción de causa comenzó con la sensación de esfuerzo; de empujar; seguramente la noción de fuerza también tuvo ese origen; pero a medida que el tiempo ha pasado, y que la ciencia ha progresado en los últimos siglos, la disociación de estos conceptos de su contexto mental original parece que ha conducido al gran avance científico actual. Considero que el fisicismo es una desviación; un producto de la ciencia de los últimos días lo que, claro está, es un fenómeno que no es nada característico de la historia de la humanidad.

B.M.: Pero, si me permite, no creo que la razón principal por la que la mayoría de la gente adopte una visión dualista de la realidad tenga que ver con los sueños o con las otras cosas que usted mencionó. Principalmente, creo que se debe a que todos tenemos una experiencia directa de un flujo interior de pensamientos, emociones, respuestas, deseos, fantasías, recuerdos y demás, que está fluyendo durante todo el tiempo que estamos despiertos, y que es sumamente complejo; no sólo en el sentido de que puede ser *acerca* de cosas complejas, sino también en el sentido de que puede haber muy diferentes actividades simultáneas. Como dije, to-

dos estamos directamente conscientes de que esto está sucediendo dentro de nosotros mismos, y puesto que nada de esto necesita manifestarse en conducta observable, es decir, en movimientos corpóreos, nos induce naturalmente a pesar que este es un aspecto de nuestra existencia que es incorpóreo. De ahí el dualismo.

W.Q.: Estamos conscientes de estas cosas, y no estoy negando su existencia; pero estoy interpretándolas o reinterpretándolas como actividades por parte de objetos físicos; es decir, por parte nuestra. El hecho de que no sean observables desde el exterior no las distingue de muchas de las cosas que supone el físico a manera de estructura interna microscópica o submicroscópica de los objetos inanimados. Tenemos que dar razón de esto conjeturalmente. La razón importante para interpretar toda esta actividad como actividad por parte de los cuerpos, es conservar el carácter cerrado del sistema del mundo físico.

B.M.: ¿Quiere esto decir que usted niega la existencia del viejo problema acerca de si tenemos o no libre albedrío?

W.Q.: Es obvio que tenemos libre albedrío. El supuesto problema proviene de una confusión; en efecto, de un giro de frase confuso. Libre albedrío significa que *nosotros* tenemos libertad para *hacer* lo que nos plazca; no que nuestra voluntad tenga libre albedrío, lo cual es absurdo. *Somos* libres de hacer lo que nos plazca, a menos que alguien nos lo impida, o a menos que deseemos volitivamente algo que sobrepase nuestras fuerzas o nuestras aptitudes. Nuestras acciones se consideran libres, en tanto que nuestra voluntad sea causa de ellas. Ciertamente, la voluntad, a su vez, tiene sus causas; nadie podría desear de otra manera. Si pensáramos que la voluntad no tuviese causa, no intentaríamos educar a nuestros hijos; usted no intentaría ganar votos; no intentaríamos vender cosas, ni disuadir a los delincuentes.

B.M.: Dado que usted sostiene estas tesis, ¿cómo ve usted el problema tradicional mente-cuerpo? ¿Simplemente lo pasa por alto, del todo?

W.Q.: El problema mente-cuerpo al que se enfrentó el dualista era el problema de cómo podían interactuar la mente y el cuerpo, y de cómo podía tal interacción conciliarse con el determinismo físico. Este problema desaparece abandonando el dualismo, y aceptando el materialismo. Pero esta jugada nos deja otro problema mente-cuerpo; el problema, ahora, de cómo podremos jamás arreglárnoslas sin hablar de mentes y de procesos mentales; de cómo funcionar con sólo cuerpos. Aun si cualquier sensación, emoción y pensamiento sea sólo una cuestión de nervios, como lo suponemos los materialistas, no conocemos los detalles de todo ese mecanismo; no podemos traducir nuestra charla mentalista al lenguaje de la neurología. Evidentemente, nos hemos quedado hablando de mentes y de procesos mentales, como se hacía a la manera

tradicional. Hay una solución preliminar fácil. Simplemente, sostenemos los viejos términos mentalistas pero, de ahora en adelante, los entendemos como si se aplicaran a las personas, consideradas como cuerpos. El hombre tiene sensaciones, sentimientos, piensa y cree en esto y en aquello; pero el hombre que está haciendo todo esto es un cuerpo; un cuerpo viviente, y no algo más, llamado mente o alma. Así conservamos nuestra conocida y fácil forma mentalista de hablar, mientras que, al mismo tiempo, nos adherimos al materialismo.

Ahora bien, esto es alarmantemente fácil; demasiado fácil. Pues el hecho es que la forma mentalista de hablar sufre de una seria debilidad, de la que aún no hemos hablado. Es subjetiva; es introspectiva; informa de sucesos que los que están fuera no tienen manera de verificar. Carece de la objetividad o de la intersubjetividad, que es la fuerza del materialismo, y que ha hecho tan venturosa a la física. Si adoptamos la vía perezosa de conservar todos los giros mentalistas, y sólo declaramos que se aplican a cuerpos, no estamos obteniendo ninguna de las ventajas de las confrontaciones objetivas, y de la verificación intersubjetiva.

Finalmente, aquí tenemos el lugar adecuado para hablar del conductismo. Pues lo mejor del conductismo es que enfatiza los criterios intersubjetivos, externos, para controlar los términos mentalistas. El conductismo, cuando menos el mío, no dice que los estados y los sucesos mentales *consisten* en conducta observable, ni que la conducta los *explica*. La conducta los *manifiesta*. En última instancia, la neurología es el lugar de las explicaciones. Pero es en términos de conducta externa como especificamos lo que deseamos que se explique.

B.M.: Y eso incluiría la conducta verbal . . .

W.Q.: Incluyendo la conducta verbal, sí. Y, en tanto que disponemos de esos criterios, tenemos, después de todo, los beneficios del materialismo, y aun sin una explicación neurológica plena. Así que, la medida en la que soy conductista, es en la de considerar el conductismo como una forma de dar sentido objetivo a conceptos mentalistas.

B.M.: Lo que realmente usted está diciendo es que el conductismo no es una solución para los problemas con los que trata el psicólogo, sino una manera de formularlos. Es una especie de modelo, en términos del cual han de expresarse los problemas, antes de que empecemos a buscar las soluciones.

W.Q.: Sí.

B.M.: ¿Puedo presentar un mapa de nuestra posición actual en toda esta discusión? Comencé preguntándole cuáles pensaba que eran las tareas centrales de la filosofía, y usted respondió que sólo lo que deberían estar haciendo los filósofos; dijo también lo que creía que no deberían estar haciendo; usted excluyó varios temas. Luego, agrupó las cuestiones,

por las que consideraba que deberían preocuparse los filósofos, bajo dos encabezados principales, siendo el primero de cuestiones acerca de lo que existe; y el segundo, de cuestiones sobre lo que podemos saber (o decir, o preguntar); acerca de lo que existe. A partir de ese punto, hemos estado considerando el primero de esos dos grupos de cuestiones. Usted ha dicho que su posición acerca de lo que existe es fisicista; piensa que toda la realidad consiste en entidades físicas; que no hay mentes separadas de las entidades físicas, y que la noción de que las *hay* nos lleva a todo tipo de confusiones conceptuales, de las que usted cree que un análisis conductista nos libera.

W.Q.: Bien. Sin embargo, yo haría una corrección. Mi posición no es que hay sólo objetos físicos; también hay objetos abstractos.

B.M.: Pero estos objetos abstractos no son mentales. Es importante hacer esta distinción, ¿verdad?

W.Q.: ¿Que no son mentales? Sí; precisamente.

B.M.: En otras palabras, usted no cree en la existencia de mentes, en tanto que separadas de las cosas físicas; pero usted cree en la existencia de ciertas entidades abstractas, no mentales.

W.Q.: En primer término, los números.

B.M.: Creo que eso necesita explicarlo un poco. Si es usted un fisicista, ¿cómo puede justificar creer en entidades abstractas?

W.Q.: La justificación se encuentra en las contribuciones indirectas que proporcionan a la ciencia natural. En un grado menor, ya aportan un conocimiento cuando hablamos de especies y géneros zoológicos; son subdivisiones numéricas. También aportan conocimientos de maneras más complejas. Todos sabemos lo importantes que son los números para la ciencia natural, y lo importantes que son las funciones matemáticas, y otros objetos matemáticos abstractos; el sistema científico del mundo se vendría abajo sin ellos. Pero, en los últimos cien años, los matemáticos han establecido que las clases, o los conjuntos, bastan para estos propósitos; puede hacerse que éstos realicen las tareas de los números, las funciones, y demás. Por ello, entonces, reconozco los conjuntos, porque satisfacen las necesidades matemáticas de nuestro sistema del mundo natural. Suponer conjuntos o clases se encuentra a la par con suponer moléculas, átomos, electrones, neutrones, y lo demás; todos estos objetos, concretos y abstractos, los supone la red de hipótesis mediante la cual predecimos y explicamos nuestras observaciones de la naturaleza. Considero que la ciencia natural es continua con la matemática que utiliza, que ésta es continua con la filosofía. Todo esto nos permite conformar nuestro sistema inclusivo del mundo.

B.M.: Dijo usted "a la par", pero me parece que hay una diferencia muy importante entre el sentido en que las partículas subatómicas son

inobservables, y el sentido en que son inobservables los números. Las partículas subatómicas son trocitos de material; pedacitos de materia. Lo que sucede, quizá debido al accidente de nuestro aparato óptico, es que son demasiado pequeñas para que las veamos a simple vista; pero si tuviésemos ojos supermicroscópicos, quizá podríamos verlas, y si tuviésemos diferentes clases de dedos, quizás podríamos cogerlas. Por otra parte, los números no son materiales, en sentido alguno. Son total y plenamente abstractos; en ellos *no hay más que* abstracción.

W.Q.: Es verdad. Hay esta discontinuidad. Sin embargo, aun la continuidad entre los objetos observables ordinarios y las partículas elementales es, incluso en principio, demasiado pequeña; por ejemplo, para que la detecte la luz, porque es menor que cualquier longitud de onda. Además, la conducta de las partículas elementales es básicamente distinta de la de los cuerpos; y lo es tanto que creo que sólo por cortesía se les denomina materiales. La indeterminación respecto a si dos segmentos de trayectos de electrones son segmentos de la senda de un electrón, o de dos electrones diferentes, las indeterminaciones de posición, la antítesis entre onda y corpúsculo en la interpretación de la luz, éstas y otras anomalías, señaladamente algo llamado la estadística Bose-Einstein, sugieren, todas, que la analogía de cuerpo fue una analogía hasta cierto punto útil para efectos de extrapolación. La evolución de las hipótesis a la luz de nuevos experimentos y de nuevas refutaciones, nos ha llevado, finalmente, a un punto en que la continuidad no es ya evidente.

B.M.: Si se me permite, me gustaría volver en nuestra discusión al punto en que usted estaba diciendo que la adopción de un enfoque fisicista acerca de la realidad, y una forma conductista de formular los problemas, nos libera del hechizo de ciertas formas arraigadas de mirar las cosas que, aunque puedan parecer de sentido común son, a pesar de todo, erróneas. ¿Puede decirnos cuáles son algunas de estas ideas arraigadas?

W.Q.: Sí; la liberación es una forma de verlo. Una disciplina más austera es otra manera de ver el conductismo. Pero, de cualquier forma, un ejemplo importante es la noción de significado. Tenemos la noción de sentido común de que, de alguna manera, las palabras comunican significados. ¿Cómo sabemos que las mismas palabras comunican el mismo significado a dos hablantes? Podemos ver que los hablantes reaccionan de la misma manera. Todo esto se puede describir en términos conductistas; pero, ¿no podría ser que los significados mismos fuesen diferentes? ¿Qué sentido conductista podemos dar a la pregunta? No se le ha dado ningún sentido conductista; ningún sentido conductista adecuado. Hay otras nociones que se objetan de manera similar; por ejemplo, la traducción. Una vez que se objeta la noción de significado, se complica la noción de tra-

ducción. Ya no podemos decir que simplemente es cuestión de crear otra frase que tenga el mismo significado que la frase que se traduce. También se objeta la noción de necesidad.

B.M.: Bien; hay dos clases de necesidad: la lógica, y la causal, ¿no es así?

W.Q.: Sí. Algunas verdades que se denominan necesarias, se dice que son verdaderas, debido al significado de las palabras. Este tipo de necesidad se oscurece, junto con la noción misma de significado. Otras verdades que podrían denominarse necesarias son leyes de la naturaleza. También la necesidad de este tipo es una noción dudosa; no exactamente debido a reparos conductistas, sino debido a escrúpulos similares. La apreciación de esto se debe a David Hume, hace más de dos siglos. La gente cree que la necesidad debe tener un buen sentido, porque el adverbio "necesariamente" es muy frecuente y útil. Pero si analizamos el uso ordinario de este adverbio, descubrimos que nada tiene que ver con una división constante de enunciados, en necesarios y contingentes. Cuando alguien formula un enunciado y le añade el adverbio "necesariamente", quizá sólo esté prediciendo, teniendo en cuenta los enunciados del otro hablante, que éste estará de acuerdo en que el enunciado es verdadero. Pero necesidad y posibilidad son interdefinibles; "necesario" significa "no es posible que no", y viceversa. Así pues, abandonar la noción de necesidad, es abandonar, también, la de posibilidad. Hay una filosofía de moda acerca de mundos posibles, pero esto es algo con lo que ni se sueña en mi filosofía.

B.M.: Con base en lo que usted ha dicho, ¿cómo es usted capaz de proporcionar una explicación de las leyes de la naturaleza, y cómo llegamos a conocerlas?

W.Q.: Yo no reconozco ninguna distinción de principio entre las leyes de la naturaleza y otros enunciados verdaderos acerca del mundo. Habitualmente, las que se denominan leyes son generales, pero yo no las distinguiría de otras verdades generales. Respecto a nuestro método de conocerlas, éste puede resumirse, y se resume en una palabra, aun cuando ésta sea una palabra de dos sentidos: hipotético-deductivo. Primero, pensamos en una teoría; en un conjunto de hipótesis. De hecho, en su mayoría, nos habrá sido proporcionada por nuestros predecesores; podremos haberle cambiado una hipótesis, o añadido otra. Entonces, a partir de esta teoría, deducimos las observaciones que esperamos hacer, conforme a diversas condiciones observables. Si tal expectativa se frustra, volvemos a la teoría, para revisarlas, si es posible. En caso contrario, seguimos creyendo en ella.

B.M.: Usted ha puesto en tela de juicio elementos tan fundamentales en nuestro pensamiento como necesidad causal, necesidad lógica, el con-

cepto de ley, la noción de significado... Empieza a desaparecer el terreno que pisamos. ¿A qué clase de visión del mundo está usted llegando?

W.Q.: Mi ontología tentativa incluye objetos físicos, en un sentido generoso. El contenido de cualquier porción de espacio-tiempo, por desparramado que esté, es para mí un objeto físico. Además, como lo dije, mi ontología incluye la jerarquía abstracta de clases que se basa en esos objetos. Pero las dudas que impone el conductismo al significado me hacen inaceptables los otros objetos abstractos, comúnmente aceptados, como propiedades y proposiciones. El problema surge en la identificación. Consideremos, así, dos expresiones escritas, dos predicados, y supongamos que son verdaderos exactamente, de los mismos objetos. Quizás uno de ellos exprese: "triángulo equilátero" y el otro, "triángulo equiángulo"; o supongamos que uno dice: "tiene un corazón" y el otro dice: "tiene riñones". Los dos predicados son verdaderos, exactamente, de los mismos individuos, pero, ¿diremos que les adscriben la *misma* propiedad? ¿Cómo elucidamos esto? Se nos dice que asignan la misma propiedad, no sólo si son verdaderos de las mismas cosas, sino, también, si tienen un significado similar. Por tanto, las dudas acerca del significado inducen dudas acerca de la noción misma de propiedad. Las proposiciones se enfrentan con el mismo problema, pues, supuestamente, dos oraciones expresan la misma proposición sólo si tienen un significado similar. De tal manera, que rechazo las proposiciones, así como las propiedades, al mismo tiempo que me quedo con las clases.

Hasta aquí, el aspecto ontológico. El aspecto predicativo de mi posición es más bien negativo. Rechazo los predicados que casi no tienen criterios intersubjetivamente observables, a menos que compensen ese defecto por concurrir sustancialmente a un sistema del mundo bien tramado, que facilite la predicción. Insisto en esto: no que los predicados tengan condiciones suficientes y necesarias en la observación, sino que aporten una buena cuota de criterios observables; de síntomas de aplicación, *o* que desempeñen un papel muy promisorio en la formulación de hipótesis.

B.M.: Algo que me agrada de nuestra discusión es que casi nada de ella ha sido acerca del lenguaje, o del uso de las palabras. Digo esto, porque muchos legos inteligentes, interesados por la filosofía, se apartan de ella porque consideran que han descubierto que los filósofos modernos no están haciendo más que hablar de palabras; analizar oraciones, y cosas por el estilo; y usted, para nada ha hablado de esa manera. Está claro que los problemas que le interesan no son problemas acerca del lenguaje. Sin embargo, alguien que abra sus libros, o que llegue a Harvard a estudiar con usted, encontrará que una gran parte de su técnica

para abordar estos problemas, *es* mediante el análisis de conceptos y, por tanto, presta una atención cuidadosa a las palabras, a la elucidación de oraciones, enunciados y demás. ¿Por qué usted y otros filósofos contemporáneos adoptan este enfoque lingüístico para tratar temas, que son al fin y al cabo, problemas esencialmente no lingüísticos?

W.Q.: Una razón de ello es una estrategia que yo denomino "ascenso semántico". Los problemas filosóficos objetan a menudo la estructura básica de nuestro sistema del mundo. Cuando esto sucede, no podemos disociarnos fácilmente de nuestro sistema, de tal manera que pensemos en las opciones de nuestro contrincante. La estructura básica de nuestro sistema penetra en nuestra misma forma de pensar. Así pues, la discusión puede degenerar en peticiones de principio, en tanto que cada una de las partes reitera tercamente sus propios principios básicos, principios que están en entredicho. Pero podemos elevarnos por encima de esta dificultad, hablando de nuestras teorías como sistemas de frases; hablando *acerca* de las frases, en vez de sólo estarlas reiterando tercamente. Podemos comparar los sistemas opuestos de frases respecto a su simplicidad estructural. Podemos buscar equivalencias ocultas, viendo si uno se puede convertir en el otro, redefiniendo términos. Podemos encontrar un terreno común que nos permita iniciar la discusión, en vez de incurrir en peticiones de principio. Esta es una razón por la que los filósofos analizan el lenguaje. Pero hay otras. Para entender profundamente de nuestro esquema conceptual, nuestro sistema del mundo, conviene que consideremos cómo se adquirió; cómo lo aprende el individuo, y cómo puede haberlo desarrollado la raza. El individuo adquiere el sistema, principalmente, en el proceso de aprender el lenguaje mismo y, de igual manera, el desarrollo de nuestro sistema conceptual básico, a través del tiempo, está vinculado a la evolución del lenguaje. Así pues, el filósofo tiene una buena razón para estar profundamente interesado en el funcionamiento del lenguaje.

B.M.: Estamos llegando al fin de nuestra discusión. Antes de concluir, ¿podría preguntarle algo, quizá a la luz de lo que hasta ahora hemos dicho, acerca de la obra original que usted está realizando en este momento?

W.Q.: En los pocos años que van desde que apareció mi libro *Las raíces de la referencia,* sólo he escrito muchos trabajos cortos que pretenden aclarar, defender o mejorar mi filosofía, en diferentes puntos. Pero permítame indicar sólo tres sectores en los que me gustaría que yo, o alguien más, abriera una brecha. Uno es la semántica, o teoría del significado. Puesto que ya no podemos aceptar la vieja noción no analizada de significado, necesitamos diseñar algunas teorías sistemáticas de la traducción y de la lexicografía que concuerden con criterios conductistas. Esto suena

como tarea para lingüistas, y lo es, en gran medida. Pero está íntimamente relacionada con intereses y escrúpulos filosóficos. De cualquier manera, poco me preocupan las fronteras entre la filosofía y el resto de la ciencia. Un segundo sector, es la teoría de las llamadas "actitudes proposicionales", que se expresan mediante cláusulas que contienen oraciones subordinadas, tales como "*x* cree que *p*, *x* espera que *p*, *x* teme que *p*, *x* se regocija de que *p*". Estas construcciones implican ciertas dificultades sutiles de índole lógica. Plantean, también, graves problemas respecto a los criterios conductistas. Me gustaría ver un nuevo aparato conceptual, de clase claramente lógica, y conductista, mediante el cual se formulara con propósitos científicos, el tipo de información psicológica que se comunica, hoy día, con giros lingüísticos de actitud proposicional.

Por consiguiente, el primero de los tres sectores en que pienso se encuentra entre los límites de la lingüística; y el segundo, en los límites de la psicología. El tercero se encuentra en los límites de la matemática. Lo que justifica a la matemática pura, con su ontología de objetos abstractos, es el papel indispensable que desempeña, como auxiliar de las ciencias naturales. Me gustaría ver este aparato reducido al conjunto de supuestos más débil y más natural, que pudiese proporcionar un fundamento adecuado para las aplicaciones científicas. Un efecto que se espera de tal minimización, es lograr una solución más natural y concluyente que la actual para las antinomias de la teoría de conjuntos. Algunas personas que han seguido nuestra discusión tienen sin duda conocimientos de una de las antinomias, que lleva el nombre de paradoja de Russell. Pero probablemente, otras no las conozcan, así que, prefiero detener aquí mi explicación.

X. LA FILOSOFÍA DEL LENGUAJE

Diálogo con JOHN SEARLE

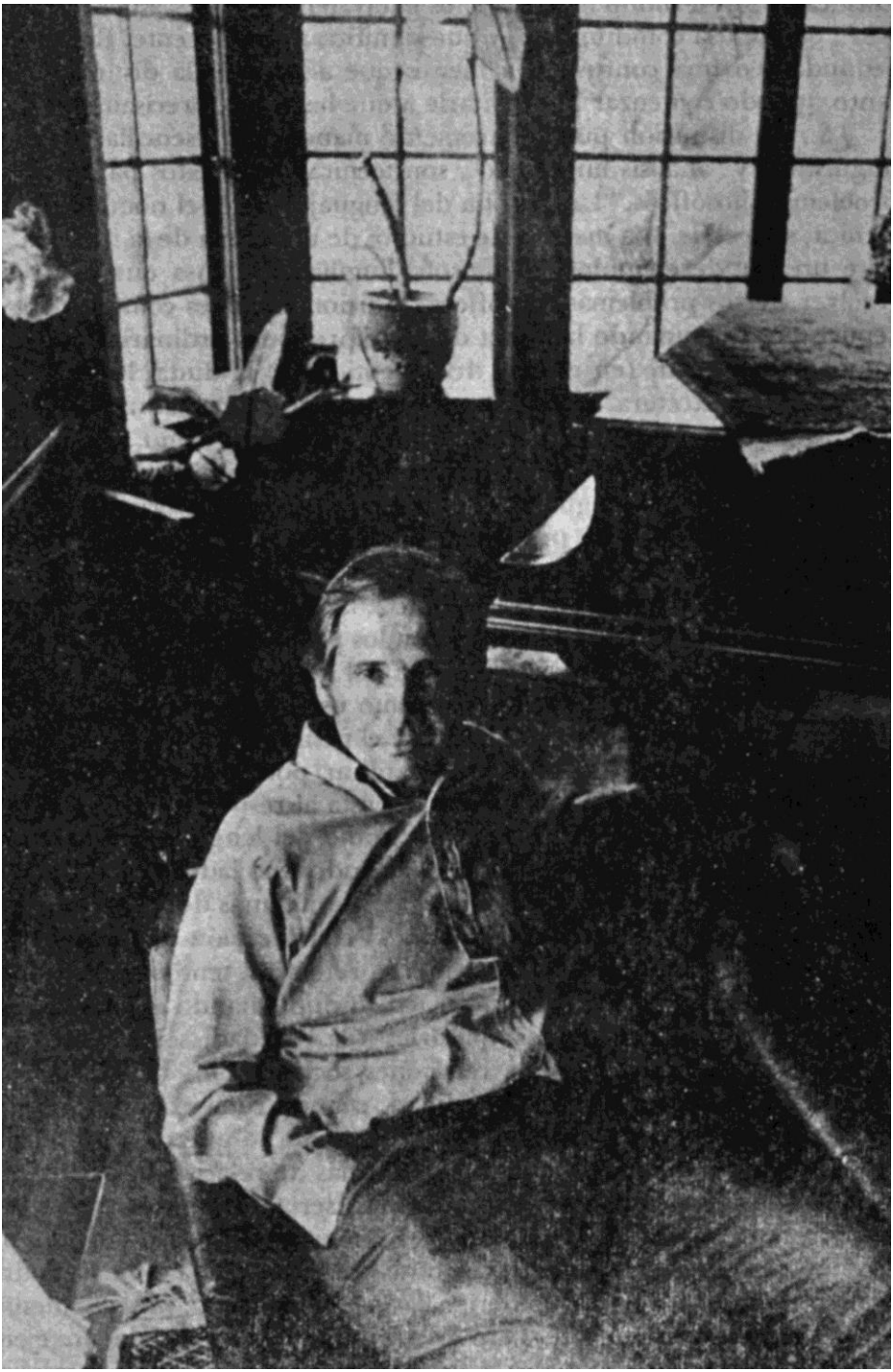
INTRODUCCIÓN

B.M.: Bertrand Russell dijo en cierta ocasión que, hasta el segundo decenio de este siglo (época en la que tenía cuarenta años, y ya había realizado casi toda la labor filosófica que le valió tanta fama, él consideraba el lenguaje transparente; es decir como un medio que podía usar sin prestarle ninguna atención especial. Sospecho que mucho de esto ha de ser verdad, no sólo para otros filósofos, sino para escritores de toda clase: novelistas, poetas, dramaturgos, etcétera. No fue sino hasta este siglo cuando surgió la toma de conciencia acerca del uso del lenguaje al que ahora nos hemos acostumbrado, para convertirse, ciertamente, en la característica intelectual sobresaliente de nuestra época. Implica, no sólo un interés superficial en las palabras, sino creencias sobre temas fundamentales. Por ejemplo: un amplio sector ha llegado a creer que, más que ninguna otra cosa, es el lenguaje el que nos ha proporcionado el poder del pensamiento abstracto que nos permite conceptualizar y, así, relacionarnos con el mundo tal como lo hacemos. Muchos creen que es esto, más que nada, lo que nos distingue de los animales. Por estas razones, muchos piensan que es precisamente por medio de la adquisición del lenguaje como nos hacemos personas. Si cualquiera de estas creencias es verdadera, el lenguaje es fundamental a nuestra humanidad y a nuestra individualidad, de maneras que no habíamos ni soñado sino hasta épocas relativamente recientes. En mi opinión, esta es la razón subyacente por la que los filósofos han tomado un interés poderoso y apasionado por el lenguaje.

Un filósofo del lenguaje que ha alcanzado reputación a ambos lados del Atlántico es el norteamericano John Searle. Primero estudió filosofía en Oxford, a donde llegó con una beca Rhodes, a principios de los años 50 y, antes de regresar a Estados Unidos, enseñó en Oxford varios años. Su libro *Speech Acts,* publicado en 1969, es una especie de clásico reciente. Actualmente es profesor de Filosofía en la Universidad de California, en Berkeley.

DISCUSIÓN

B.M.: En una cosa debemos ser claros desde el principio. He estado hablando de "filosofía del lenguaje", pero hay otro término: "filosofía lin-



güística", y un término más o menos equivalente a éste: "análisis lingüístico", que se usa comúnmente, y que significa algo diferente. Esto podría redundar en una confusión, a menos que aclaremos la distinción. Por tanto, ¿puedo comenzar por invitarle a que haga eso, precisamente?

J.S.: La distinción puede hacerse de manera muy sencilla. "Filosofía lingüística" y "análisis lingüístico", son técnicas o métodos para resolver problemas filosóficos. "La filosofía del lenguaje" no es el nombre de una técnica, sino el de una materia de estudio; de una rama de la filosofía. Le daré un par de ejemplos: El filósofo lingüístico piensa que es posible resolver ciertos problemas filosóficos tradicionales, tales como los del escepticismo, examinando la lógica de las expresiones ordinarias que utilizamos para discutir (en el caso del escepticismo) la duda, la certeza, el conocimiento, etcétera. Analizaría el uso ordinario de palabras tales como "sabe", "duda", "cree", "supone", "cierto", etcétera, como una manera para intentar aclarar lo que realmente son el conocimiento y la certeza. Pero "la filosofía del lenguaje" es el nombre de una materia de estudio, dentro de la filosofía. Sus problemas son, entre otros: "¿Cómo se relacionan las palabras con la realidad?", "¿cuál es la naturaleza del significado?", "¿qué son la verdad, la referencia, la necesidad lógica?", "¿qué es un acto de lenguaje hablado?" Estos son los problemas típicos de la materia de estudio que constituye la filosofía del lenguaje.

B.M.: Los filósofos del lenguaje, como usted, consideran que el lenguaje es algo fundamental para la vida y el pensamiento humanos. En mi introducción a este diálogo, intenté explicar por qué es esto así; pero sería interesante escuchar sus puntos de vista al respecto.

J.S.: Para empezar, pienso que el estudio del lenguaje está casi obligado a ser central en la filosofía. Pero, dejando a un lado la filosofía, creo que el lenguaje es de importancia capital, por algunas de las razones que usted estaba sugiriendo; es crucial para la comprensión de los seres humanos, y de la vida humana. De manera preteórica, tendemos a adoptar la idea de que las palabras, como usted lo dijo (citando a Russell), son transparentes, y que podemos aplicarlas a la realidad; sólo nombramos nuestras experiencias, nuestras relaciones sociales y los objetos con los que nos encontramos. Pero, en realidad, cuando comenzamos a investigar las relaciones entre el lenguaje y el mundo, lo que descubrimos es que esas formas de experiencia, y esas formas de relaciones sociales que consideramos característicamente humanas, serían imposibles sin el lenguaje; comprobamos que el lenguaje es realmente lo que nos distingue, más que cualquier otra cosa, de las otras formas de vida animal. Podría parecer obvio que nuestras experiencias sólo nos llegan, independientemente de cualquier lenguaje. Pero Wittgenstein nos da el siguiente ejemplo, muy simple, para ilustrar la dependencia que tiene la experiencia

respecto del lenguaje; dibuja un triángulo, y dice, "Vean esto como el ápice, y eso como base"; luego, dice, "Vean ahora eso como el ápice, y eso como base", y verán que tienen experiencias diferentes. Uno se vuelve de inmediato consciente de dos experiencias distintas, aunque las condiciones ópticas sean idénticas. Pero, sin saber nada del lenguaje de la geometría, sería imposible tener estas experiencias diferentes. No son experiencias que mi perro pueda tener; no porque carezca del aparato óptico, sino porque carece del aparato conceptual. Uno quisiera decir que las palabras son parte de la experiencia visual. Ahora bien, ese puede parecer un caso trivial; pero se pueden dar diversos ejemplos, mucho más grandiosos. En algún lugar, La Rochefoucauld dice que muy pocas personas se enamorarían si nunca hubiesen leído acerca del amor. Creo que bajo esta observación se oculta una verdad profunda: que la posesión de categorías verbales como "amor" y "odio" son las mismas que nos ayudan a conformar las experiencias que nombran; los conceptos son parte de la experiencia y, en muchos casos, sería del todo imposible tener la experiencia sin un dominio del vocabulario apropiado.

B.M.: Lo que usted realmente está diciendo es que el mundo no consiste en una gran cantidad de entidades, a las que luego nosotros, como seres humanos, les ponemos etiquetas y nombres; sino que, más bien, los objetos de la experiencia no existen como algo separado de nuestros conceptos. De esta manera, las palabras penetran en la estructura misma de nuestra experiencia. Creo que a muchas personas les llega de sorpresa advertir que esto es verdad, incluso de los objetos más cotidianos. Por ejemplo: sostengo este vaso de agua ante mi cara, y lo miro directamente, a unos cuantos centímetros de distancia. Así, estoy teniendo la experiencia directa de ver un vaso de agua. Sin embargo, para que siquiera tenga esa experiencia, no me basta disponer de ciertos datos visuales; necesito también tener el concepto "vaso" y el concepto "agua" y, además, necesito poder identificar diferentes elementos dentro del dato visual complejo, como elementos que caen bajo esos conceptos. Así que, ni siquiera podría tener la experiencia de ver un vaso de agua, sin algún equipo lingüístico. De esta manera, el lenguaje nos ayuda a crear las categorías mismas con las que experimentamos el mundo.

J.S.: Sí, eso es lo que estaba yo afirmando; pero considero esencial entenderlo con toda precisión. No estoy diciendo que el lenguaje haga la realidad. Lejos de esto. Más bien, estoy diciendo que *lo que cuenta* como realidad, lo que cuenta como un vaso de agua, como un libro o como una mesa, lo que cuenta como el mismo vaso, como un libro diferente, o como dos mesas, depende de las categorías que le imponemos al mundo; y esas categorías, en su gran mayoría, son lingüísticas. Además, cuando experimentamos el mundo, lo experimentamos *a través* de cate-

gorías lingüísticas, que contribuyen a conformar las experiencias mismas. El mundo no se nos presenta ya rebanado en objetos y experiencias; lo que cuenta como un objeto, es ya una función de nuestro sistema de representación, y la manera en que percibimos el mundo en nuestras experiencias, está influida por ese sistema de representación. El error es suponer que la aplicación del lenguaje al mundo consiste en pegar etiquetas a los objetos que, por así decirlo se identifican a sí mismos. Conforme a mi perspectiva, el mundo se divide según lo dividamos, y nuestra forma principal de dividir las cosas está en el lenguaje. Nuestro concepto de la realidad depende de nuestras categorías lingüísticas.

B.M.: Y el asunto realmente importante que de ello se desprende inmediato es que al investigar el lenguaje, estamos investigando la estructura de la experiencia. En efecto, estamos investigando maneras distintas de investigar un mundo y, por tanto, diferentes maneras de vivir; incluso, podría uno decir, de ser.

J.S.: Incidentalmente, ese fue uno de los grandes temas de Wittgenstein en su última obra: la idea de que el lenguaje es una forma de vida. En su obra temprana, había presentado argumentos en favor de una concepción más distanciada del lenguaje; la idea de que las frases y oraciones sólo funcionan para representar pictóricamente hechos en el mundo, que existen de manera independiente. En su última obra, argumenta que debemos pensar en el lenguaje como algo que, en todo punto, penetra en nuestras vidas y en nuestras actividades; que las palabras funcionan como herramientas, y que, otro símil, hemos de pensar en las palabras como si fueran engranajes que encajan en el resto de nuestra conducta.

B.M.: En mi introducción a esta discusión señalé, además, que la toma de conciencia del uso del lenguaje es algo que caracteriza especialmente a nuestro siglo. Y, como lo expresé aún antes, en mi introducción al diálogo con A. J. Ayer, algo muy similar se aplica a las artes. En este siglo, se ha escrito una gran cantidad de poesía sobre cuán difícil es escribir poemas. Tenemos cineastas que hacen películas acerca de la forma de hacer películas, y lo mismo se hace en las obras de teatro. De manera correspondiente, la pintura ha llegado a exhibir sus propias técnicas. Incluso la composición musical exhibe ahora sus propias técnicas. En pocas palabras, el arte se ha convertido en su propio objeto de estudio; el propio medio artístico se ha convertido en un objeto de su propia atención. Ahora bien, tenemos aquí un paralelismo obvio con lo que le ha sucedido al papel del lenguaje en la filosofía. ¿Cree usted que estos acontecimientos estén interconectados, o cree que los paralelismos son sólo coincidentes?

J.S.: Seguramente esto no es una pura coincidencia. Hay ciertos ras-

gos del modo de sensibilidad del siglo XX que hacen que el lenguaje nos parezca inmensamente problemático. Pero permítame estar en desacuerdo con una de las cosas que parecía estar implicada en lo que usted expresó. No es que los filósofos hayan descubierto súbitamente el lenguaje en el siglo XX. Hay mucho acerca del lenguaje en Locke; él le dedicó todo un libro del *Ensayo.* Hay una teoría del lenguaje en Hume; y, ciertamente, remontándonos hasta Platón, tenemos, en el *Teeteto;* hay muchas teorías filosóficas del lenguaje. Así que no es algo que hayamos descubierto recientemente. Pero lo que creo que usted estaba señalando, con lo que concuerdo del todo, es que en la vida intelectual, en general, el lenguaje ha llegado a parecer problemático. Ha llegado a parecer (para usar una vez más su cita de Russell) que no es un asunto de transparencia. No es algo a través de lo cual podamos ver directamente el mundo. El lenguaje mismo constituye un problema. Y creo que, cuando menos, ello tiene algo que ver con la tremenda pérdida de confianza intelectual; con la decadencia de la fe en la racionalidad que se dio alrededor de finales del siglo XIX. No se sabe exactamente cómo fechar el surgimiento del modernismo, pero parte del modernismo, en las artes, es una aguda toma de conciencia del medio de expresión. Seguramente no es mera coincidencia que en filosofía se dé la misma toma de conciencia acerca de la complejidad, y del carácter problemático del lenguaje. Compare usted la filosofía del lenguaje de Mill con la de la última época de Wittgenstein, y pienso que verá la ruptura a la que me estoy refiriendo.

B.M.: Sin embargo, ¿qué factores específicos de la historia de la filosofía han contribuido a que la toma de conciencia por parte de los filósofos, acerca del lenguaje, haya logrado en este siglo tan elevado nivel de desarrollo?

J.S.: En realidad ese es un tema maravillosamente complejo. Intentaré explorar un par de vetas principales. Ante todo, hay un desarrollo histórico a largo plazo; Descartes, hace más de tres siglos, formuló una pregunta filosófica básica: "¿Qué es el conocimiento? ¿Cómo es posible el conocimiento?" Creo que si esa pregunta se toma muy en serio (y en filosofía lo hemos hecho; ha sido la cuestión central durante estos tres siglos, posteriores a Descartes), con el tiempo nos conducirá a la que, casi inevitablemente, parecerá una pregunta más fundamental; a saber: "¿Cómo nuestra mente representa el mundo?" La pregunta: "¿Qué es el significado?" ha llegado a parecer anterior a la pregunta: "¿Qué es el conocimiento?"

En segundo lugar, ha habido algunos procesos de desarrollo más recientes, que han conducido directamente a la idea actual, de que la filosofía del lenguaje se encuentra en el corazón mismo de la filosofía. Realmente, la filosofía del lenguaje contemporáneo comienza con la obra del

filósofo y matemático alemán Gottlob Frege, a fines del siglo XIX, y con Russell, a principios del XX. Ambos estaban interesados en investigar los fundamentos de la matemática y la naturaleza del conocimiento matemático. Para desarrollar sus explicaciones acerca del conocimiento matemático, tuvieron que emprender una investigación fundamental acerca de la naturaleza de la lógica, y de la naturaleza de la representación lingüística. Aun cuando esto no es verdad hoy día, la filosofía del lenguaje contemporáneo fue en sus comienzos, un vástago de la filosofía de las matemáticas.

B.M.: ¿Cuál es la conexión entre el conocimiento matemático que, en su mayor parte, es puramente abstracto, y está cifrado en símbolos algebraicos, y los enunciados cotidianos que analizan ahora los filósofos?

J.S.: Hay muchas conexiones; pero una conexión básica está ligada a la pregunta: "¿Cuál es la naturaleza de la verdad matemática?" Tanto Frege como Russell argumentaron que la matemática era, en realidad, una extensión de la lógica; que los enunciados de la matemática eran, en cierto sentido, verdaderos por definición; y, para desarrollar esa teoría, necesitaban una teoría de la verdad y una teoría de la lógica, y así nos encontramos ya en la filosofía del lenguaje, que hemos comenzado a desarrollar.

B.M.: En otras palabras, la investigación de la "verdad" se desarrolló en una investigación del "significado" y de ahí se pasó al análisis de enunciados, ¿no es así?

J.S.: Históricamente sí sucedió de esta manera; los problemas acerca de la naturaleza de la verdad matemática fueron los que abrieron la puerta hacia los más generales problemas acerca de la verdad y del significado. Frege llegó, de la pregunta: "¿Cuál es la naturaleza de la verdad matemática?", a sus teorías de filosofía del lenguaje. Pero cuando se llega a esas teorías, las preguntas sobre la naturaleza del significado parecerán anteriores a las preguntas acerca de la naturaleza del conocimiento.

B.M.: Como la filosofía lingüística de este siglo se desarrolló a partir de trabajo en el campo de las matemáticas que se origina con las obras de Frege y de Russell, y se continúa luego a través de la primera época de Wittgenstein, ¿diría usted que ha habido una única línea de desarrollo, a partir de los primeros días, hasta hoy?

J.S. No; de ninguna manera. Sería simplificar demasiado decir que se desarrolló sólo a partir de la filosofía de las matemáticas. Esa es sólo una veta, en una compleja trama histórica. También ha habido ciertas teorías del lenguaje que se han convertido en tópicos de la filosofía del lenguaje, y que han ayudado a determinar el curso de la filosofía. Muchos filósofos (y esto se remonta hasta Hume y Kant) tomaron, y aún toman muy seriamente, dos distinciones acerca del lenguaje. Una es la distinción entre

enunciados que se supone que son verdaderos por definición, o verdaderos por una cuestión de significado, los que a menudo se denominan proposiciones "analíticas", y enunciados que se supone que son verdaderos por cuestiones de hecho, los que se denominan proposiciones "sintéticas". Por tanto, tenemos esta distinción básica entre enunciados que son verdaderos por definición, enunciados de la lógica y la matemática, y tautologías simples, tales como "Todos los solteros son no casados", y los enunciados de la ciencia y la vida cotidiana que se supone que son verdaderos, en caso de serlo, por cuestiones empíricas, de hecho.

Esta distinción entre proposiciones analíticas y sintéticas estaba relacionada con otra distinción lingüística igualmente básica. Muchos filósofos han pensado, y algunos aún lo piensan, que hay un abismo lógico entre el discurso llamado factual o descriptivo (que incluiría, tanto enunciados analíticos, como sintéticos) y el discurso llamado normativo o evaluativo, tal como el que encontramos en ética y en estética. Según quienes creen en esta distinción, cuando decimos que es malo robar, o que Shakespeare fue mejor poeta que Donne, estrictamente hablando, no estamos enunciando nada que en rigor pueda ser verdadero o falso. Estamos, más bien, expresando nuestros sentimientos y emociones y, en efecto, algunos filósofos, como los positivistas lógicos, han llamado "emotivo" a este tipo de discurso, para contrastarlo con el discurso factual, o "cognoscitivo".

Ahora bien, reconozca que estas distinciones (la distinción entre analítico y sintético y la distinción entre el discurso descriptivo y el evaluativo) son, en efecto, teorías de la filosofía del lenguaje. Si las analiza con suficiente seriedad, determinarán toda su concepción de la filosofía. En términos históricos, sirvieron para definir la naturaleza de la filosofía para más de una generación de filósofos. Como la misión del filósofo es enunciar la verdad, profesionalmente no se comprometerá a formular ninguna declaración evaluativa. Como filósofo, no es su tarea decir a la gente lo que debe hacer; porque tales enunciados son evaluativos y, por tanto, en rigor, no pueden ser ni verdaderos ni falsos. Y puesto que la misión del filósofo no es, a la postre descubrir verdades contingentes o empíricas, no se pone una bata blanca ni se mete a un laboratorio; profesionalmente, no formulará ningún enunciado sintético empírico. Su tarea difiere radicalmente de la del moralista o de la del científico. Su tarea profesional la definen esas dos distinciones, como la de descubrir las verdades analíticas que esclarecen las relaciones lógicas entre conceptos. La filosofía es, esencialmente, análisis conceptual. De esta manera, una teoría de la filosofía del lenguaje condujo directamente a toda una teoría filosófica general.

Ahora, en los últimos veinte años, más o menos, estas dos distinciones

se han puesto en tela de juicio, y no creo que muchos filósofos las acepten, aun de la manera rígida e ingenua que acabo de describir. Pero el empuje conceptual de la filosofía; la idea de que la filosofía es, en gran medida, una empresa conceptual *a priori,* ha sobrevivido al entredicho de estas distinciones; y, ciertamente, el hecho de que el lenguaje nos ha llegado a parecer mucho más complejo que lo que jamás concedieron quienes creían en estas distinciones, ha hecho del estudio del lenguaje algo aún más fascinante para los filósofos. Incluso después de los cuestionamientos de las dicotomías analítico-sintético y evaluativo-descriptivo, la filosofía del lenguaje ha seguido siendo un elemento central del tema.

B.M.: Es fácil que la gente vea por qué la caída de la distinción tradicional entre hecho y valor pueda suscitar problemas; y también por qué la caída de la distinción tradicional entre enunciados que son verdaderos o falsos por definición, y enunciados que son verdaderos o falsos, según la realidad del mundo, pueda suscitar, igualmente, problemas. Pero lo que no creo que hayamos aclarado aún es por qué la caída de estas distinciones en el pensamiento humano haya de dar origen a un nuevo interés por el lenguaje.

J.S.: No; no es eso lo que estoy diciendo. No es tanto que la creencia en estas distinciones diera origen al interés por el lenguaje, sino que ya expresaban un interés; de hecho, una obsesión por el mismo, porque estas dicotomías definen el objeto de estudio de la filosofía, en cierto sentido, como cierta clase de estudio del lenguaje. Pero cuando la distinción comenzó a quebrantarse, no declinó el interés del filósofo por el lenguaje; al contrario; si sucedió algo, tal interés aumentó porque el fracaso de estas distinciones simples para dar razón de las complejidades y sutilezas reales del lenguaje nos llevó a investigar todo tipo de formas y variedades de usos y estructuras lingüísticos a los que, en filosofía, no habíamos prestado suficiente atención.

B.M.: ¿Están los filósofos del lenguaje trabajando ahora en estos problemas?

J.S.: Sí.

B.M.: Así que . . . ¿no estamos hablando de ayer?

J.S.: No; de ninguna manera.

B.M.: Entonces, ¿por qué, a partir de Russell, en los principios de este siglo, llegamos hasta ahora?

J.S. Para responder a eso, permítame volver a una pregunta que usted comenzó a formular hace poco, acerca de las líneas de desarrollo. Creo que podemos identificar varias líneas de desarrollo y (lo que es bastante extraño), Wittgenstein tiende a desempeñar un papel crucial en más de una de ellas. Hay una línea de desarrollo que va de la obra temprana de Wittgenstein, a través de los positivistas lógicos como Carnap (y

creo que en esta línea también se incluiría el trabajo de Russell), hasta el presente, en las obras de filósofos como Quine y Davidson. Esa línea está fundamentalmente preocupada por las relaciones entre significado y verdad. La pregunta crucial en esta tradición es: "¿Cuáles son las condiciones de verdad de una expresión?" Los filósofos que siguen esta tradición están principalmente interesados por las condiciones para establecer o determinar la verdad de los enunciados; y, por supuesto, esta línea estará íntimamente relacionada con la filosofía de la ciencia. Otra línea, que ejemplifica la obra tardía de Wittgenstein, así como la obra de filósofos como Austin y Grice (y yo me incluiría a mí mismo en ésta) está más preocupada por cuestiones de uso lingüístico; por el lenguaje enfocado como parte de la conducta humana. Aquí, la pregunta crucial no es: "¿Cuál es la relación entre significado y verdad?", sino: "¿Cuál es la relación entre significado y uso, o entre significado y las intenciones con las que un hablante enuncia una expresión?" Estas son las dos líneas que veo en proceso de desarrollo. Pero no deseo darle la impresión de que son completamente independientes; se traslapan y entretejen, e interactúan en muchísimas formas. Y también hay una tercera línea, que ha llegado a parecer prominente en los últimos años, y que es la ciencia de la lingüística. Chomsky ha sido el más distinguido de los lingüistas filosóficamente influyentes y la lingüística ha interactuado con la filosofía, como no se había dado el caso sino hasta muy recientemente; hasta después del año de 1957.

B.M.: Usted ha hecho tantas observaciones importantes a la vez, que creo conveniente separarlas antes de proseguir. En el uso del lenguaje hay dos terminales en el proceso, que podríamos denominar la terminal del sujeto, y la terminal del objeto; tenemos la relación entre el lenguaje y el hablante, y también la relación entre el lenguaje y las cosas a las que se refiere el hablante. Respecto a la primera, nos encontramos considerando las intenciones de los usuarios del lenguaje. *¿Para qué* son sus expresiones? ¿Qué están *haciendo* al decir lo que dicen? Respecto a la segunda, nos encontramos considerando la relación del lenguaje con sus objetos; esto es, la relación del lenguaje con el mundo. Cada uno de estos campos de investigación casi se ha convertido en un objeto de estudio por sí mismo. Constituyen las dos ramas principales de la filosofía del lenguaje; cada una de las cuales ha adquirido su propia historia. Las figuras principales en la primera, el estudio de la conducta lingüística, han sido Wittgenstein en su última época, Austin, Ryle, y supongo que hemos de añadir a Grice y a Strawson. Las figuras principales de la última, el estudio de la relación del lenguaje con el mundo, han sido Russell, el Wittgenstein de la primera época, Carnap, Quine y Davidson. Estas, entonces, constituyen las dos líneas principales de desarrollo de la filosofía del

lenguaje. Luego, como una tercera línea, usted mencionó a Chomsky y a la lingüística moderna.

J.S.: No es mi criterio personal. ¡Esta corriente filosófica viene empujando con fuerza!

B.M.: Y esto completa nuestro muy burdo mapa del campo. Ahora, en honor a la claridad, tomemos estas tres líneas de desarrollo, una a la vez. Y comencemos con la escuela a la que interesa la relación entre el lenguaje y el mundo.

J.S.: Permítame explicarla diciendo algo acerca de sus figuras centrales. Un libro trascendental en este campo es el *Tractatus Logico-Philosophicus,* de Wittgenstein. Argumenta en este libro que las oraciones o enunciados representan hechos de una manera que es análoga a como representan las pinturas; no que las oraciones se vean realmente como los hechos que representan sino, más bien, que así como hay una correspondencia, uno a uno, entre los elementos de una pintura y los elementos de la escena que pinta, así en una oración (si se la analiza a fondo) hay una correspondencia, uno a uno, entre los nombres de la oración y los objetos en el hecho que representa; y el arreglo de los nombres en la oración es una manera convencional de pintar el arreglo de los objetos en el hecho. El enunciado es una especie de pintura completamente convencionalizada. Ahora bien, esta teoría pictórica del significado, como llegó a denominarse, Wittgenstein la abandonó posteriormente. Pero, mientras tanto, el *Tractatus* ejerció una muy poderosa influencia en todo un movimiento filosófico: en los positivistas lógicos. Su centro estaba en Viena, entre las dos guerras, y ello creo que cuando menos en parte, al malinterpretar a Wittgenstein, vieron la cuestión de la verificación; la pregunta "¿Cómo verificamos una proposición; cómo descubrimos si es verdadera o falsa?", como la clave para entender la noción de significado. En un lema que denominaron "principio de verificación", sostuvieron que "el significado de una proposición es su método de verificación"; y lo que entendieron por esto fue que, para saber lo que significa una proposición, necesitamos saber lo que tendríamos que hacer para descubrir si es verdadera o falsa. Aceptaban las dos distinciones a las que antes me referí; esto es, pensaban que todas las proposiciones honradamente significativas eran, o bien analíticas, o sintéticas, y que las proposiciones éticas tenían sólo un tipo de significado de segunda clase; un significado emotivo, porque no eran realmente verificables, ni lógica, ni empíricamente, sino que sólo se empleaban para expresar sentimientos y emociones. La figura principal de este grupo fue Carnap; en efecto, él fue, quizá, la figura principal de toda la historia del positivismo lógico. Sus tesis cambiaron mucho a través de los años, pero es famoso, más que nada, por sus aportaciones al movimiento positivista lógico.

Cuando pasamos a filósofos más recientes, posteriores al positivismo lógico, dentro de la tradición de quienes fueron seriamente influidos por el positivismo, nos encontramos, de manera sobresaliente, con Quine. En cierta forma, casi me parece que la filosofía de Quine fuese una serie de alegatos con Carnap. Su trabajo singular más famoso fue un ataque a la distinción de las proposiciones en analíticas y sintéticas; atacó la idea de que podemos hacer una clara separación entre las proposiciones que son verdaderas por virtud del significado, y las que son verdaderas por virtud de hechos en el mundo. En vez de esto, propuso la idea de que hemos de considerar las oraciones, no aisladas unas de otras, sino más bien en sistemas totales; en teorías, y en sistemas de creencias. Y esto lo llevó, en su obra más madura, aproximadamente desde 1960, a lo que sólo puedo describir como un rechazo de la noción de significado, en su concepción tradicional. Quine adopta un concepto conductista del lenguaje. Nos ve como seres que somos bombardeados por estímulos, verbales, y otros más, y estamos condicionados a producir ciertas respuestas verbales ante estos estímulos. Para Quine, además de los estímulos, y de nuestras disposiciones para responder a ellos en ciertas formas, no hay un conjunto de significados que pasen por nuestra cabeza. El conductismo de Quine está muy relacionado con su empirismo; cree que nociones como "significado" y "analítico" son insuficientemente empíricas. Irónicamente, su empirismo lo condujo a rechazar lo que a una generación anterior le pareció una de las piedras angulares del empirismo; a saber, la distinción entre proposiciones analíticas y sintéticas. Su artículo más famoso se denomina *Dos dogmas del empirismo.*

El más influyente discípulo de Quine es Donald Davidson. Incidentalmente, aun cuando es norteamericano, Davidson tiene una influencia considerable en Inglaterra; aun mayor que la que tiene en su país natal. Argumenta que hay una conexión más íntima entre el significado y la verdad, que la que han reconocido filósofos anteriores. Para Davidson, la forma en que están relacionados el significado y la verdad, es la siguiente: la teoría del significado para un lenguaje consistirá en un conjunto de principios que nos permitirá deducir, para cualquier oración de ese lenguaje, un enunciado acerca de los conjuntos de condiciones bajo las cuales es verdadera. Por consiguiente, para Davidson, la definición de lo que constituye la verdad de cualquier oración de un lenguaje, es ya una teoría del significado para ese lenguaje; no hay ningún abismo entre la teoría de la verdad y la teoría del significado; una vez que se tiene una teoría que aclara las condiciones de verdad de las oraciones, ya se tiene una teoría del significado para el lenguaje que contiene esas oraciones.

B.M.: Pasemos, ahora, a la segunda de las dos líneas principales de desarrollo que hemos de considerar: la que se refiere a las intenciones de

los usuarios del habla. Aquí, la central, es la noción de "actos de habla" que, en efecto, es el título de su libro más conocido. La idea es que las oraciones no existen por sí mismas en una especie de limbo; son generadas por seres humanos, y siempre en situaciones reales; siempre con algún propósito. Por tanto, se puede entender realmente su significado sólo si se entienden las intenciones de los usuarios del lenguaje.

J.S.: Esta segunda tradición no rechaza la pregunta: "¿Cuál es la relación entre el lenguaje y el mundo?" sino, más bien, formula esa pregunta en un contexto más amplio. Se convierte ahora en: "En todo caso, ¿qué tipo de conducta es la conducta lingüística?" y se intenta responder de tal forma, que explique cómo relacionan el lenguaje con el mundo las intenciones del hablante; su conducta intencional, gobernada por ciertas reglas. Así que, la pregunta: "¿Cómo se relaciona el lenguaje con la realidad?" (que creo es una de las preguntas fundamentales, quizá la pregunta fundamental en la filosofía del lenguaje) se asimila a la que considero una pregunta más amplia; a saber: "¿Qué hay en los seres humanos que les permite hacer estos ruidos y marcas que tienen tan notables consecuencias, entre cuyas consecuencias está que se relacionan con la realidad?" Para mí, la pregunta fundamental en esta tradición es: "¿Cómo pasamos de los ruidos que salen de nuestra boca, o de las marcas que hacemos en un papel, a todas esas propiedades que les atribuimos?" En última instancia, desde el punto de vista físico, los ruidos que salen de nuestra boca son bastante triviales. Mi quijada se abre, hago un ruido, y éste sale. Pero aun cuando físicamente sea trivial, semánticamente suceden las cosas más extraordinarias. La gente dice que expresé un enunciado, formulé una pregunta, pronuncié un mandato, una orden o una explicación; y que lo que dije fue verdadero, o falso, interesante, o aburrido. Atribuimos todas estas notables propiedades a ruidos y marcas, y un conjunto de tales propiedades es el que relaciona los ruidos y las marcas con el mundo.

Ahora bien, la idea básica tras este segundo enfoque es que la forma en que el lenguaje se relaciona con el mundo es un asunto de cómo la gente hace esa relación. Y el término básico de *eso* (al menos por lo que concierne a mi propio trabajo) es, como usted dijo, la noción de un acto de habla. Cuando se comunican las personas unas con otras, sea hablando, o escribiendo, realizan, por ejemplo, actos tales como formular enunciados, plantear preguntas, dar órdenes, excusas, agradecimientos, felicitaciones y explicaciones. Austin sostuvo que, en inglés, había aproximadamente mil verbos y frases verbales que nombraban tales actos de habla. Ahora bien, para mí, los problemas más fascinantes de la filosofía del lenguaje se han referido siempre a la naturaleza y a la estructura lógica interna de estos actos de habla. Son las unidades mínimas de signi-

ficado y de comunicación humana y, naturalmente, una investigación de éstos se desparrama sobre muchas otras áreas, tales como la naturaleza del discurso de ficción, y la distinción entre discursos literal y metafórico.

Esta, entonces, es la tradición alternativa a la tradición de semántica formal que mencioné antes. Es importante subrayar el papel que desempeñó Wittgenstein en su última época para el desarrollo de esta tradición, pues, con su última obra, comenzó de hecho la tarea de estudiar el uso real del lenguaje. Pero se prestaría a engaño si yo diese la impresión de que él aceptaría todo lo que he dicho. Aunque Wittgenstein aportó gran parte del impulso tras esta tradición, enfatizando el estudio del lenguaje como una forma de conducta humana, y como una forma de vida, se resistió a formular teorías generales acerca del lenguaje. Pensó que cualquier tipo de teorización filosófica general acerca del lenguaje estaba casi orillada a desembocar en distorsión y falsedad. Siempre me he considerado, al menos en parte, influido por Wittgenstein, pero creo que él rechazaría la inclinación teórica de mi propio trabajo (y también del trabajo de Austin) en filosofía del lenguaje.

B.M.: Fue usted discípulo de Austin, ¿verdad?

J.S.: Sí; lo fui.

B.M.: ¿Inventó él la expresión "acto de habla"?

J.S.: La usaron algunos lingüistas estructurales, tales como Bloomfield, en los años 30. Pero, con su significado moderno, es invención de Austin. Llegó a esta concepción de actos de habla por un camino interesante. Antes de Austin, los filósofos del lenguaje habían estado principalmente interesados por aquellas declaraciones que son verdaderas o falsas; en efecto, como dije anteriormente, la verificación se destacaba mucho en sus discusiones. A muchos inquietaban preguntas tales como si podría o no decirse que las proposiciones que no eran verificables eran significativas; los positivistas lógicos argumentaban que no. Austin señaló que hay todo tipo de enunciados de oraciones en modo indicativo, que ni siquiera pretenden ser verdaderas o falsas. Dio el siguiente ejemplo: Cuando en una boda, el ministro dice, "¿Toma usted a esta mujer como su legítima esposa?" y el novio responde, "Sí", conforme a Austin, él no está *describiendo* un matrimonio, está entregándose a un matrimonio; está incurriendo en él. Esto es, su expresión no pretende ser una descripción, verdadera o falsa, de nada. Al hacer este enunciado, está realizando una acción; en este caso, parte de la acción total de casarse. Luego, Austin señala que hay toda una clase de enunciados que no son tanto decires, como haceres. Cuando digo, "prometo", "apuesto", "me excuso", "le agradezco", o "te felicito" estoy, en cada uno de estos casos, realizando una acción y, en cada caso, es la acción nombrada por el verbo que figura en mi frase. Puedo hacer una promesa con sólo decir "prometo". Tales

enunciados fueron denominados por Austin "realizativos", y originalmente los contrastó con la que suponía era la clase de decires que no son también acciones, sino que, hablando en rigor, son, o bien verdaderos, o bien falsos, tales como ciertos enunciados y descripciones. A éstos los denominó "constatativos" o "comprobatorios", *(constatives)* para distinguirlos de los "realizativos".

Pero luego la teoría sufrió un mar de cambios. Austin descubrió que no podía hacer la distinción entre "realizativos" y "comprobatorios" de ninguna manera precisa. La clase de los comprobativos se supone que contenía decires, y la de los realizativos, acciones; pero, cuando investigó los detalles de esta distinción, descubrió que pronunciar un enunciado, o hacer una descripción era, tanto realizar una acción, como hacer una promesa o dar las gracias. Los "realizativos", que se suponía eran un caso especial, absorbían el caso general; y en la que Austin llegó a denominar su teoría general, todo pronunciamiento se toma como un acto de habla, de uno u otro tipo. En su teoría general, distinguió entre los que podríamos considerar actos de habla en sentido estrecho, que incluiría los enunciados, dar órdenes, advertir, disculparse, explicar, etc., de los diversos efectos que nuestros pronunciamientos tienen en la gente, tales como convencerla, persuadirla, divertirla, o molestarla. A la primera clase la denominó actos *ilocutivos,* y a los actos de obtener los diversos efectos, los denominó actos *perlocutivos.* Ahora bien, dentro de los actos ilocutivos, es necesario que distingamos entre lo que se podría denominar el contenido, el contenido proposicional, y lo que Austin denominó la fuerza ilocutiva, o el tipo de acto ilocutivo que es. Por ejemplo: sin duda tienen algo en común mi predicción de que usted está a punto de abandonar esta habitación, mi orden de que usted la abandone y mi pregunta acerca de si usted está a punto de salir de esta habitación. Llamo a ese contenido común el contenido proposicional del acto. Cada uno de estos tres actos ilocutivos tiene el mismo contenido proposicional, aunque el tipo de acto sea diferente en cada caso; uno es una predicción, otro una orden, y el último, una pregunta. Esta última distinción entre contenido proposicional y fuerza ilocutiva no la hace muy claramente Austin, pero yo la hago de esta forma, y también la hacen algunos otros autores. He llegado a la conclusión de que la unidad básica de significado, la unidad mínima mediante la cual los seres humanos representan estados de cosas en el mundo, y se comunican esas representaciones entre sí, es el acto ilocutivo. Así –cuando de un pronunciamiento preguntamos: "¿Qué quiso decir el hablante?", lo que ante todo estamos preguntando es: "¿Cuál es la fuerza ilocutiva del pronunciamiento; qué tipo de acto de habla fue?" y, en seguida, "¿Cuál fue su contenido; qué proposición o proposiciones está presentando el hablante con esa fuerza ilocutiva particular?"

Ahora bien, si investigamos la naturaleza de los actos ilocutivos (Austin no vivió bastante para llevar a cabo él mismo esa investigación; murió pasados los cuarenta años) nos enfrentamos con preguntas tales como cuántos tipos básicos de actos ilocutivos hay, y cuál es la estructura lógica interna de los diversos miembros de cada tipo. En esta última formulación, vemos que la forma de la pregunta que estaba formulando anteriormente, la pregunta acerca de cómo llegamos de la física a la semántica, es ahora: "¿Cómo pasamos del acto de enunciar al acto ilocutivo? ¿Qué tiene que añadirse al hecho de que los sonidos salgan de mi boca para obtener el hecho de que yo hago el enunciado de que tal y cual, o formulo una pregunta acerca de si tal y tal?" Y la respuesta a esta pregunta implica un complejo, aun cuando maravillosamente coherente, conjunto de relaciones entre las intenciones del hablante, las reglas y convenciones del lenguaje que habla y las condiciones bajo las cuales hace el pronunciamiento. Históricamente, la línea de desarrollo de esta tradición, va de la primera discusión de Austin, de los pronunciamientos realizativos, en los años 50, hasta el trabajo contemporáneo sobre actos de habla. Pero, una vez más deseo enfatizar que, aun cuando Wittgenstein inspiró gran parte de esta investigación del uso real del lenguaje, no le habría gustado la idea de una teoría general de actos de habla. Habría pensado que toda esta empresa estaba condenada a distorsionar la complejidad y la sutileza del lenguaje.

B.M.: La obra de Austin tuvo también una enorme influencia en la Filosofía del Derecho que, para repetir lo que dijo usted de hace un momento, sufrió un mar de cambios, en respuesta a él. Sería interesante que comentara usted algo al respecto, aunque sea de paso.

J.S.: Pienso que la influencia fue en ambos sentidos. Austin creyó que la filosofía del lenguaje podría aprender mucho estudiando las leyes, y yo estaría de acuerdo; por ejemplo: se puede aprender mucho de las promesas, estudiando la ley de contratos. Pero ciertas distinciones que hizo Austin, y ciertas teorías suyas, también ejercieron cierto impacto en la Filosofía de Derecho. La obra de Herbert Hart, que anteriormente fue Profesor de Jurisprudencia en Oxford, es un ejemplo de la influencia de Austin; en su famoso libro, *El concepto de ley,* Hart analiza ciertos rasgos primarios de sistemas de leyes, de manera que demuestra claramente la influencia de Austin. Sin embargo, en mi opinión, la influencia más importante de Austin en Filosofía del Derecho, no fue tanto por ninguna de sus doctrinas específicas, sino por su estilo de filosofar. Austin era cuidadosísimo y preciso en su esfuerzo por hacer distinciones; procedía siempre paso a paso. Por ejemplo: al analizar las acciones, creyó que era importante distinguir entre hacer algo accidentalmente, hacerlo por error, y hacerlo inadvertidamente. También estaba muy dispuesto a dis-

tinguir cuidadosamente entre los efectos, resultados, consecuencias y secuelas de una acción. Ahora bien, de hecho, distinciones como éstas pueden ser muy importantes para filósofos del Derecho, al analizar cuestiones tales como la responsabilidad legal. Así pues, lo que Austin le enseñó al filósofo legal, lo que intentó enseñárselo a los filósofos en general, fue a ser cuidadosísimo en las distinciones, particularmente en aquellas que están marcadas por diferentes usos de diferentes palabras, en el discurso ordinario.

B.M.: Hace ya varios años que se publicó un libro *Actos de habla.* ¿En qué está trabajando ahora?

J.S.: Estoy intentando llevar esa investigación a su siguiente etapa. Si usted toma en serio la pregunta: "¿Cómo representa el lenguaje la realidad?" se verá obligado, alguna vez, a retroceder a la pregunta: "¿Cómo cualquier cosa representa algo?" Y eso lo conduce a la filosofía de la mente, y a las relaciones entre mente y lenguaje. Para mí, la filosofía del lenguaje es una rama de la filosofía de la mente, y la pregunta clave en filosofía de la mente es: "¿Cómo representan nuestros estados mentales estados de cosas en el mundo?" Algunos de nuestros estados mentales están dirigidos a cosas fuera de ellos mismos, o son acerca de éstas; algunos otros, no. Por ejemplo: si tengo una creencia, un temor, una esperanza, o un deseo, éstos deben ser *acerca de algo;* debo creer *que* tal y cual cosa, o temer *que* tal y cual cosa sucederá, o esperar que no suceda, o desear que suceda alguna otra cosa. Pero, en ese sentido, mis dolores, cosquillas y pruritos, no están dirigidos; no son "acerca" de nada. Ahora bien, los filósofos aplican un nombre a esta propiedad de estar dirigido, o ser acerca de algo; la llaman "intencionalidad".(A propósito, el término lo introdujo Brentano en la filosofía moderna, quien a su vez lo obtuvo de los medievales. Sólo incidentalmente está conectado el término con el verbo común castellano "intentar"; intentar, en el sentido ordinario, es un tipo de intencionalidad, pero no es el único tipo.) Ahora bien, una forma de enfocar los problemas de filosofía del lenguaje de los que anteriormente estábamos hablando, es en términos de intencionalidad: ¿cómo se relaciona la intencionalidad de los estados mentales con la intencionalidad de los actos de habla? Si tomamos seriamente la idea del lenguaje como una forma de conducta, desearemos preguntar: ¿En qué sentido, exactamente, de "conducta"? Y, ¿cómo, exactamente, los actos de habla combinan con el lenguaje rasgos de otros tipos de conducta? Y, ¿cómo nuestras acciones parecen ser capaces de conferir este carácter representacional, esta intencionalidad, a los que, al fin y al cabo, no son sino una cantidad de sonidos y signos?

Muchas de las preguntas que discutimos anteriormente acerca del significado pueden reformularse como preguntas sobre la relación entre

mente y lenguaje, en particular, las preguntas sobre la intencionalidad. Como usted bien sabe, formular de manera adecuada la pregunta representa en filosofía la mitad de la batalla. Por ejemplo: la pregunta sobre el significado puede formularse de esta manera: "Aun concediendo que nuestros estados intencionales sean *intrínsecamente* intencionales, y no puedan sino estar dirigidos hacia objetos y estados de cosas en el mundo, ¿cómo, sin embargo, impone la mente intencionalidad en objetos y sucesos que no son intrínsecamente intencionales?" Ya dije que los ruidos que salen de mi boca son, en un sentido, sólo ruidos. Asimismo, las marcas o signos que salen en el papel y los cuadros que cuelgan de las paredes de los museos, son sólo objetos físicos, pedazos de papel con tinta, pedazos de lienzo con pintura. ¿Cómo estos fenómenos físicos, triviales, de tamaño medio, adquieren la sorprendente aptitud de representar el mundo, y de representarlo en todos los diversos modos ilocutivos, en su infinita variedad de posibles contenidos proposicionales? ¿Cómo se convierten en enunciados, preguntas, mandatos, cuadros de Bryan Magee o de la batalla de Hastings? Creo que ese es el punto en que convergen la filosofía del lenguaje y la filosofía de la mente; en el problema de la intencionalidad. Ahora creo saber la respuesta a esa pregunta, aun cuando no es este el lugar para presentarla en detalle; la respuesta es que la mente impone intencionalidad a los objetos que no son intrínsecamente intencionales, transfiriendo intencionalmente las condiciones de satisfacción del estado intencional al objeto correspondiente.

Consideremos, por ejemplo, las relaciones entre ver que está lloviendo, creer que está lloviendo, y enunciar que está lloviendo. Deben de tener algo en común, porque todos tienen el mismo contenido proposicional; a saber, que está lloviendo. Pero ver y creer ya tienen la intencionalidad como parte; la percepción será correcta, o la creencia verdadera, si y sólo si, está lloviendo. Las "condiciones de satisfacción", como yo las llamo, le son internas al estado intencional; no podría ser *ese* estado intencional si no estuviese dirigido a *ese* estado de cosas. Pero cuando consideramos el enunciado, también tiene condiciones de satisfacción; será verdadero si, y sólo si, está lloviendo, pero hay una diferencia crucial: estas condiciones de satisfacción en manera alguna les son intrínsecas a los sonidos. Por tanto, necesitamos explicar cómo imponemos intencionalidad a los sonidos. La respuesta es que, al ejecutar el acto de habla, intencionalmente imponemos al pronunciamiento el mismo conjunto de "condiciones de satisfacción" que ya le habíamos impuesto a la *creencia*. Por vía de las convenciones del lenguaje y de las intenciones del hablante, transferimos al pronunciamiento las condiciones de satisfacción de la creencia, y esto permite que el acto de habla represente un estado de cosas de manera pública, convencional y comunicable, en el mismo sen-

tido de "representar" en el que puede decirse que nuestras creencias representan algo intrínsecamente. De todas formas, es esto lo que ahora me ocupa, y de ello tratará mi próximo libro.

Todo esto se desparrama sobre algunas otras cuestiones filosóficas. Creo que los problemas de intencionalidad ligan los dos problemas centrales de la filosofía contemporánea; primero: "¿Cómo se relaciona el lenguaje con la realidad?" (por lo cual, de una u otra forma, se preocupan todos los filósofos del lenguaje) y, segundo: "¿Cuál es la naturaleza de la acción humana? ¿Qué es explicar una acción? ¿Por qué no han sido capaces los métodos de las ciencias naturales, de darnos los resultados, en el estudio de la conducta humana, que han podido lograr en otros lugares?" Estas dos familias de preguntas se reúnen en el problema de la intencionalidad. Ya hemos visto la pertinencia de la intencionalidad respecto a la filosofía del lenguaje, pero, bien miradas, también las acciones tienen intencionalidad. Las intenciones, tanto en el sentido ordinario, como en el técnico, son una parte esencial de acciones tales como comer una comida, escribir un libro o votar por los conservadores. Pero si aceptamos esta tesis, me parece que es probable que la explicación causal de la acción humana sea diferente de la explicación causal de otras clases de fenómenos. Las explicaciones en términos de estados intencionales tales como intenciones y deseos, son muy distintas de otras clases de explicación causal. Puesto que el deseo de hacer algo es precisamente una representación de la acción que el agente desea hacer, la explicación causal de la acción en términos de deseos, por ejemplo, será muy diferente de los tipos ordinarios de explicación causal de Hume; en el caso de las explicaciones intencionales, debe haber una conexión lógica, una conexión "necesaria" entre la causa y el efecto; una de ellas es la representación del otro, tal como Hume y sus seguidores nos dicen que los otros tipos de causa y efecto no pueden estar necesariamente relacionados entre sí. Las explicaciones causales de las acciones, en términos de deseos, por ejemplo, son explicaciones causales perfectamente válidas –el deseo realmente causa la acción–, pero las relaciones causales son diferentes de las que la mayoría de los filósofos consideran relaciones causales. Pero, dicho esto, no quiero que crea que vuelvo al espíritu en la máquina. No considero los estados intencionales como si fueran entidades extrañas, fantasmales, en algún extraño medio mental. No estoy regresando a Descartes. Creo que es un gran error suponer que las cuestiones acerca de lo mental han de considerarse siempre como problemas acerca de qué tipo de cosa es la mente. Más bien, en lo que estamos interesados cuando hablamos acerca de estados mentales, es en el tipo de propiedades *lógicas* que tienen; no en cómo se actualizan en el cerebro, en la mente o en la conducta. De cualquier forma, el conductismo es una noción intencionalista. Tenemos

la ilusión de que la conducta es algo que podemos sólo observar, pero siempre que describimos la conducta, cuando decimos que este amigo está bebiendo cerveza, y que aquél está conduciendo su auto, la descripción es irreductiblemente mentalista. Decir que un amigo está bebiendo una cerveza o conduciendo su auto, es decir que tiene todo un conjunto de creencias, deseos e intenciones. En mi trabajo actual intento sobrepasar los actos de habla, y llegar a la naturaleza de estos rasgos de la mente; de estos estados mentales que posibilitan los actos de habla (y cualquier otra clase de actos).

B.M.: Hemos dejado un cabo suelto en esta discusión, y deseo atarlo antes de que acabemos. Cuando presentó usted un bosquejo aproximado de la historia reciente del tema, indicó tres líneas principales de desarrollo y, de éstas, hemos discutido hasta ahora dos. La tercera eran Chomsky y la lingüística moderna. Antes de concluir, me gustaría que nos comentara algo acerca de Chomsky.

J.S.: En mi opinión, no es exagerado afirmar que Chomsky creó una revolución en lingüística. La médula de su explicación del lenguaje es su explicación de la sintaxis. Para Chomsky, el problema de obtener una teoría adecuada de la sintaxis de un lenguaje humano natural, es el problema de obtener un conjunto finito de reglas que puedan generar el conjunto infinito de oraciones de ese lenguaje. Demostró que, si fuésemos capaces de hacerlo para un lenguaje natural, las reglas tendrían que tener ciertas propiedades lógicas especiales; por ejemplo, serían muy diferentes, en ciertas formas estructurales, de las reglas de formación de sistemas lógicos o matemáticos. Ahora bien, este intento por determinar cuáles son realmente las reglas de sintaxis del inglés, o de otros lenguajes naturales, ha tenido ciertos resultados interesantes en filosofía. Primero, nos ha dado un nuevo conjunto de herramientas sintácticas, con las cuales trabajar en lenguajes reales. Por ejemplo: en mi propio caso, uso parte del aparato de Chomsky para demostrar cómo se expresan diferentes actos de habla en lenguajes reales. Pero un resultado más importante es que el trabajo de Chomsky tiene ciertas implicaciones respecto a problemas filosóficos tradicionales, sobre la existencia de ideas innatas en la mente humana. La sintaxis con la que Chomsky se presenta es muy abstracta y complicada, y esto hace surgir la pregunta: "¿Cómo pueden los niños pequeños aprender un lenguaje, cuando éste es tan extremadamente complejo?" A un niño pequeño no se le puede enseñar teoría axiomática de conjuntos; sin embargo, Chomsky mostró que el inglés tiene una estructura mucho más compleja que la teoría axiomática de conjuntos. Entonces, ¿cómo pueden aprenderlo los pequeños? Su respuesta fue que, en cierto sentido, ya lo sabían. Es un error suponer que la mente es una lápida en blanco. Lo que sucede es que la forma de todos

los lenguajes naturales está programada, desde el nacimiento, en la mente del niño. En sus formulaciones más fuertes, Chomsky dice que el niño tiene, al nacer, un conocimiento perfecto de la gramática universal, tras lo cual, al sometérsele al lenguaje, esto sólo despierta este conocimiento que ya existía de manera ancestral. El niño adquiere un lenguaje natural humano, particular, porque la forma de todos los lenguajes humanos, la gramática universal, ya está programada en él.

Solía haber una objeción tradicional a esta idea de una gramática universal. La gente objetaría: "¡Pero los lenguajes son tan diferentes! Por ejemplo, ¡el inglés es tan diferente del chino!" La respuesta de Chomsky fue que, aunque son diferentes en la superficie, tienen una estructura subyacente profunda común, y ésta es la que está programada en la mente del niño. Ahora bien, esa me parece la aportación positiva de Chomsky, y realmente es una idea fecundísima. Pero creo que hay ciertas limitaciones en el enfoque de Chomsky, y esas limitaciones son, en parte, las que han conducido al actual desorden en lingüística. Chomsky ve esencialmente al hombre como un animal sintáctico. Nunca formula preguntas tales como: "¿Para qué se usan estas formas sintácticas?" Y su noción de la sintaxis es tal, que la teoría de la sintaxis del lenguaje debe enunciarse puramente en conceptos primitivos sintácticos; esto es, no se nos permite decir al enunciar la teoría, qué significan estas formas, o cómo se supone que la gente las usa. Y, de hecho, Chomsky ha negado lo que a mí me parece muy obviamente verdadero; a saber, que el propósito del lenguaje es la comunicación.

B.M.: Él cree que tal propósito es la expresión.

J.S.: Sí. Y pienso que la esencia del lenguaje es la sintaxis, y que la forma de esa sintaxis está programada en nosotros; que, como dije, somos animales sintácticos. Lo cual desemboca en cierta limitación en su investigación. Creo que las preguntas más interesantes acerca de la sintaxis se refieren a cómo interactúan forma y función; tienen que ver con la pregunta: "¿Para qué son estas formas sintácticas?" En mi opinión, el lenguaje es para hablar, y para escribir, así que quiero decir que el estudio de la sintaxis siempre estará incompleto, a menos que obtengamos un estudio del uso lingüístico. El problema entre nosotros es una cuestión de hechos. A la larga, la investigación podría demostrar que él tenía razón y yo no; pero mi sentimiento visceral es que no obtendremos una comprensión de la sintaxis del lenguaje, y de cómo evolucionó el lenguaje en la prehistoria humana, sin una concepción de para qué usan el lenguaje los seres humanos. Y esto nos devuelve a los actos de habla.

B.M.: Usted ha delineado un excelente panorama de la situación actual de la filosofía del lenguaje, y de cómo ésta ha evolucionado a partir del pasado reciente. ¿Estaría dispuesto a concluir nuestra discusión aven-

turando unas cuantas predicciones bien informadas acerca del futuro inmediato?

J.S.: Sí; intentaré hacerlo. Dejé mi bola de cristal en Berkeley, pero veré qué puedo hacer sin ella. Ante todo, pienso que la lingüística es un objeto de estudio tan en auge, que está destinada a seguir interesando a los filósofos del lenguaje; los lingüistas y los filósofos van a seguir considerándose recíprocamente útiles. Ya estamos interactuando mucho más de lo que lo hicimos en el pasado; yo mismo me encuentro hablando en conferencias lingüísticas, y también invitando a lingüistas a que vengan a hablar a conferencias filosóficas. Creo que, aunque el paradigma chomskiano se haya venido abajo, y que ya no haya el tipo de desarrollo unificado de la lingüística como una ciencia que todos habíamos esperado en el apogeo del paradigma de Chomsky, va a continuar desarrollándose, y seguirá siendo una fuente de enorme utilidad para el filósofo del lenguaje. Pero, por supuesto, la dirección y el interés del lingüista y del filósofo son diferentes. El interés del lingüista es fáctico y empírico; desea saber cuáles son los hechos acerca de los lenguajes naturales reales. El interés del filósofo es más conceptual; desea saber: "¿Cómo son posibles el significado y la comunicación?" Su pregunta, para usar jerigonza anticuada, es trascendental. No es sólo empírica.

Otra cosa que está teniendo ahora apogeo en Inglaterra, y en ciertas partes de Estados Unidos, es la obra de Quine y de Davidson, especialmente la idea de Davidson, de que se puede obtener una teoría del significado por la vía de una teoría de la verdad. El gran atractivo de esto es que se pueden obtener preguntas bien definidas. Por ejemplo: se obtienen preguntas que se pueden formular mediante el aparato de la lógica matemática moderna. Incidentalmente, son las preguntas que le gustaban a Austin, pues con ellas puede producir ciertos resultados el esfuerzo conjunto de grupos. Creo que en manera alguna se ha agotado esa vena. Vamos a ver mucho trabajo interesante realizado en la tradición davidsoniana. Finalmente, señalo que el material que a mí me interesa va a seguir interesando a otra gente. Un nuevo acontecimiento es la creciente cantidad de trabajo que se está realizando acerca de estas cuestiones en el continente europeo. Durante mucho tiempo parecía que había una cortina de hierro entre la forma en que hacían filosofía los anglosajones y la forma en que se hacía filosofía en el continente; pero ahora hay mucho trabajo en el continente europeo precisamente sobre estos aspectos del lenguaje que hemos comentado.

XI. LAS IDEAS DE CHOMSKY

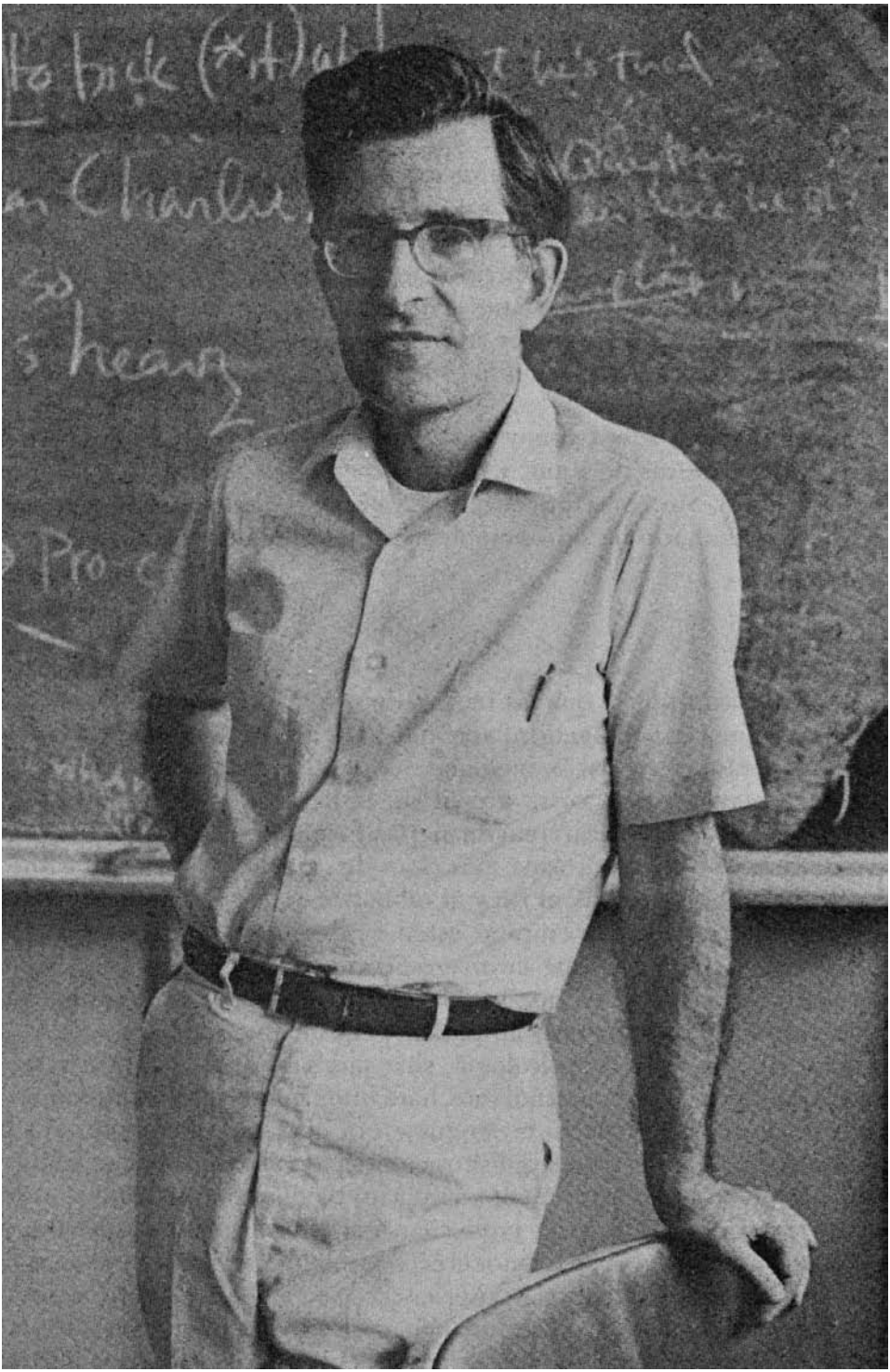
Diálogo de NOAM CHOMSKY

INTRODUCCIÓN

B.M.: Noam Chomsky se ha labrado una doble y brillante reputación internacional en dos campos, aparentemente separados. La más amplia la tiene como uno de los guías nacionales de la resistencia americana a la Guerra de Vietnam. La más profunda, es como Profesor de Lingüística que antes de los cuarenta años había transformado la naturaleza de su objeto de estudio. En lo que concierne a la filosofía, es como un comodín en la baraja. Muchos filósofos profesionales insistirían en señalar, muy sinceramente, que él no es filósofo en manera alguna; que la lingüística simplemente es una disciplina diferente, aun cuando sea vecina de la filosofía. Bien, yo no voy a discutir esto; en todo caso, es ligeramente algo más que una definición. El hecho es que su formación fue de filósofo; su obra ha tenido muy grandes implicaciones para la filosofía y, hoy día, su nombre figura, en los escritos de los filósofos, probablemente con mayor frecuencia que el de cualquier gran filósofo viviente.

El asunto central es, en realidad, el siguiente: Si un problema más que cualquier otro ha dominado gran parte de la filosofía del siglo XX, es el de la relación entre lenguaje y mundo. Wittgenstein, para no dar más que un único ejemplo, fue esclavo de esta relación durante toda su vida. Pero viene el lingüista Chomsky, y arguye que la forma en que realmente adquirimos el uso del lenguaje (y por tanto, su relación con la experiencia y, por tanto, su relación con el mundo) son radicalmente diferentes de lo que siempre había sostenido la tradición filosófica anglosajona.

Chomsky presentó sus ideas por primera vez en los últimos años del decenio 1950-1959, como parte de una crítica a la psicología conductista. No es demasiado injusto decir que los psicólogos conductistas habían tendido a expresarse como si el individuo humano viniera al mundo como una masa indiferenciada de materia maleable, que era luego moldeada y configurada por su medio, a través de procesos de estímulo y respuesta, castigo y recompensa; con el reforzamiento de respuestas gratificantes y la asociación de ideas, el individuo se desarrolla y aprende, incluido el aprendizaje del lenguaje. Chomsky argumentó que no era posible que esto explicara cómo virtualmente todos los seres humanos, independientemente su grado de inteligencia, lograran algo tan extraordinariamente complejo y difícil como es dominar el uso de un lenguaje,



aun cuando no se les enseñe deliberadamente, a una edad tan temprana, y en un tiempo tan excepcionalmente breve. Argumentó que, para que esto suceda, debemos de estar genéticamente preprogramados para hacerlo, en cuyo caso todos los lenguajes humanos deben de tener en común una estructura básica, que corresponda a esa preprogramación. Esto tiene también, algunas implicaciones negativas importantes; la principal de ellas es que cualquier cosa que no pueda acomodarse a esta estructura (cualquier cosa, por así decirlo, que no pueda atrapar la malla de esta red particular) es inexpresable e ininteligible dentro de cualquier estructura de lenguaje humano. Por tanto, los principios generales comunes a todos los lenguajes imponen límites ineludibles a nuestra capacidad de entender el mundo, y de comunicarnos los unos con los otros.

Esto, dicho así, suena como una traducción a términos lingüísticos de algunas ideas básicas de Kant, y debo decir que así es como siempre me lo ha parecido. Sin embargo, aun es Chomsky, y nadie más, quien lo ha hecho, y el resultado ha sido notablemente estimulante y fructífero.

Discusión

B.M.: Una razón por la que las teorías de usted son tan difíciles de categorizar es que, en un sentido, son híbridas; en parte son filosofía, en parte lingüística, y en parte, biología. Son biología, en la medida en que se argumentan algunas cosas acerca de la herencia genética del organismo humano, y del desarrollo de ciertas facultades dentro de ese organismo. En mi opinión la forma más clara de discutir sus ideas es comenzar con la biología, lo cual, al fin y al cabo, fue lo que hizo usted al atacar a los conductistas. ¿Cómo empezó usted desde allí?

N.Ch.: La razón fue que la imagen conductista de la naturaleza del lenguaje y de la forma en que se adquiere el lenguaje, tenía un enorme dominio sobre una gama muy amplia de pensamiento, incluso, no sólo las corrientes principales de psicología, sino también de la filosofía y de la lingüística. Cuando yo era estudiante, hará unos veinte o veinticinco años, la imagen dominante respecto al lenguaje era que, esencialmente, era un sistema de hábitos, destrezas, o disposiciones para actuar, y que se adquiría mediante un largo adiestramiento, explícito mediante repetición y, quizá, mediante procedimientos de inducción, generalización o asociación. Se suponía que este sistema de hábitos crecía simplemente por adherencias y se incrementaba a medida que la experiencia se sujetaba a estos procesos de generalización y analogía. Esta imagen, que es claramente un supuesto fáctico, se presentaba como si fuese virtualmente una verdad *a priori,* lo que

en realidad no lo es; obviamente, no es necesario que el lenguaje haya de ser un sistema de esa índole, ni que haya de adquirirse de tal manera.

B.M.: Algo que usted enfatizó, y que es muy obvio una vez que se lo señalan a uno, es que a la mayoría de la gente en manera alguna se le enseña el lenguaje en una forma sistemática. Es decir: la mayoría de los padres no les dan una instrucción planificada a sus hijos. Cuando recordamos cuán ayuna de educación se encuentra aún la gran masa de la especie humana, en la mayor parte del mundo, esto resulta evidente. Sin embargo, a pesar de todo, los niños aprenden el lenguaje.

N.Ch.: Incluso me gustaría ir más allá. Es obvio que el lenguaje se enseña solamente en el sentido más marginal, y que su enseñanza no es esencial para la adquisición del lenguaje. Pero creo que podríamos hasta comprobar que el lenguaje ni siquiera se *aprende;* por lo menos, si por aprendizaje entendemos cualquier proceso que tenga las características generalmente asociadas con el aprendizaje; las características que acabo de mencionar. Si deseamos una metáfora razonable, quizás podríamos hablar de "crecimiento"; a mí me parece que el lenguaje crece en la mente, de manera parecida a como crecen los sistemas físicos conocidos del cuerpo. Comenzamos el intercambio con el mundo con nuestras mentes, en cierto estado genéticamente determinado y, mediante la interacción con un medio biológico; con la experiencia, este estado cambia, hasta que alcanza un estado bastante estable de madurez, en el que poseemos lo que denominamos conocimiento del lenguaje. La estructura de la mente, en este estado maduro (y, de hecho, también en estados intermedios), incorpora un sistema complejo de representaciones mentales y de principios de computación sobre estas representaciones mentales. Esta sucesión de cambios a partir del estado inicial, genéticamente determinado, hasta el estado estable final, me parece, en muchos aspectos, análoga al crecimiento de nuestros órganos corporales. De hecho, pienso que no es inapropiado considerar la mente como un sistema de órganos mentales (siendo uno de ellos la facultad del lenguaje), cada uno de los cuales tiene una estructura determinada por nuestra dotación biológica. Estos órganos crecen a consecuencia del efecto desencadenante que ejerce la experiencia, que los configura y articula a medida que se van desarrollando en el individuo a través de las épocas serias de su vida. Así pues, como dije, creo, no sólo erróneo considerar que el lenguaje se enseña, sino también, cuando menos engañoso, considerar que se aprende, si por "aprender" nos referimos a cualquier sistema convencional.

B.M.: Lo que está usted diciendo es que estamos preprogramados para aprender el lenguaje, de la misma forma en que estamos preprogramados para que nos crezcan brazos y piernas, o para llegar a la pubertad al principio de nuestro segundo decenio de vida.

N.Ch.: Sí. Llegar a la pubertad es un buen ejemplo, puesto que ése es un caso de desarrollo biológico; de maduración y de cambio estructural, que evidentemente está preprogramado y que, sin embargo, se efectúa bastante tiempo después del nacimiento. En realidad, podríamos decir que aun la muerte está genéticamente determinada; estamos construidos biológicamente de tal manera, que en algún punto, dentro de un período estrictamente limitado, nuestro proceso vital está obligado a detenerse. En otras palabras, el hecho de que un proceso particular de desarrollo se efectúe mucho después de que el organismo ha comenzado a tener una existencia independiente en el mundo, nada nos dice si es un proceso de desarrollo genéticamente determinado, o no.

B.M.: Aun en caso de ser esto así, si yo creciera en una isla desierta, me crecerían brazos y piernas; llegaría a la pubertad y, al fin, moriría, pero no desarrollaría el uso del lenguaje. Por tanto, obviamente, aún hay alguna diferencia básica entre esto y aquello con lo que usted lo está comparando.

N.Ch.: No creo que tales diferencias sean fundamentales. En el caso de cualquier sistema biológico, el medio condiciona y activa su crecimiento. Esto es verdad, tanto del desarrollo embrionario, como del posnatal. La especialización de las células para formar órganos corpóreos particulares se lleva a cabo de maneras que están genéticamente determinadas; pero sólo con una estimulación ambiental adecuada, que influye, ciertamente, en el camino que toma el proceso de desarrollo. El comienzo de la pubertad y su índole, supongo, dependen muchísimo de factores tales como el nivel nutricional y, sin duda, de otros muchos. Hay pruebas, incluso, de que el desarrollo normal de la percepción de la profundidad en los mamíferos depende de factores tales como el contacto madre-recién nacido, aun cuando al animal no se le "enseña a ver" mediante ese contacto.

Considere, como analogía pertinente, el sistema visual de los mamíferos, acerca del cual se ha aprendido bastante en los últimos veinte años. Por ejemplo: las propiedades generales de la visión binocular están genéticamente programadas, pero el control preciso de estímulos similares requiere de experiencia visual. Hay una especie de "problemas de ingeniería", que se resuelve sólo a través de la interacción con el medio. Si durante un período suficientemente largo se tapa el ojo de un gatito, o se le priva de una estimulación adecuadamente estructurada, parece que hay una degeneración neural, y se vuelve inoperante el intrincado sistema para analizar la experiencia visual; ese ojo no "sabrá ver", y parece que la lesión es permanente. Ciertas células de la corteza visual están especializadas para responder ante líneas con una orientación particular. Hay algunas pruebas de que la distribución de los analizadores específi-

cos de orientación puede estar determinada por la distribución de líneas horizontales y verticales en el entorno visual temprano.

En general, parece acertado decir que es típico de los sistemas biológicos que su naturaleza general se encuentra genéticamente determinada, pero que el despliegue del programa genético depende, en cada etapa, en parte, de la interacción entre el sistema y su medio (interno o externo). Que yo sepa, el desarrollo de la facultad del lenguaje comparte estas propiedades generales. Por esta razón sugerí, como metáfora quizá menos engañosa, "crecimiento", en vez de "aprendizaje", cuando pensamos en el desarrollo de la facultad del lenguaje a partir de su estado inicial, hasta el estado maduro en el que se representa el conocimiento de un lenguaje. Pienso que las propiedades generales del estado de madurez se encuentran muy estrechamente determinadas. Sin una estimulación adecuada en la etapa correcta de crecimiento, la facultad del lenguaje puede volverse inoperante, quizá debido a degeneración neural, quizá por carencias en el desarrollo neural, que es estimulado por el medio, pero determinado genéticamente. No está claro cuál sea el "período apropiado". Se ha informado de pruebas (aún sin publicar) que incluso la estimulación lingüística en la primera infancia puede influir en el crecimiento apropiado de la facultad del lenguaje, y mucho se ha discutido que hay un "período crítico" para el crecimiento del lenguaje, si bien con las limitaciones de experimentos posibles, los resultados de las pruebas siguen siendo ambiguos. Con una estimulación apropiada, en la etapa apropiada de la vida, la facultad del lenguaje, genéticamente programada, madurará hasta llegar a una capacidad plena en el uso del lenguaje. Los datos limitados de la experiencia bastan para poner en operación procesos que conducen a la construcción de un sistema de reglas y principios que determinan un lenguaje humano cabal; un sistema que finalmente nos permite, en palabras de Humboldt, hacer un uso infinito de medios finitos. En nuestras vidas normales, nos asombra mucho la que nos parece ser una gran variación entre los lenguajes del mundo; sus principios comunes los damos por supuestos. Sospecho que un observador del exterior, con una "inteligencia superior", no diseñada específicamente para desarrollar el lenguaje humano, que nos observara como nosotros observamos a los gatos, quedaría mucho más impresionado por las asombrosas similitudes entre los lenguajes que se desarrollan en la mente, en tanto que ésta aplica su estructura intrínseca a los limitados materiales que le proporciona el medio circundante.

B.M.: Un principio que se desprende de su tesis es que si (como lo hace usted en su vida profesional) nos ponemos a investigar la facultad del lenguaje en los seres humanos, lo que estamos investigando es, tanto un sistema biofísico, como algo que realmente existe en términos de ma-

terial; materia prima, tejidos humanos, como sucedería si estuviésemos investigando la visión, la digestión o la circulación de la sangre humana.

N.Ch.: En principio, pienso que eso es verdad. Pero en el estudio de la base neural de los procesos cognoscitivos más elevados, aún no descubrimos una etapa en la que sea posible caracterizar de manera precisa las estructuras físicas que intervienen en el proceso. De manera correspondiente, el estudio actual del órgano del lenguaje sigue en un nivel abstracto. Podemos intentar investigar la organización estructural de la facultad del lenguaje y los principios mediante los cuales funciona, pero es muy poco lo que podemos decir aún acerca de las formas en que estas estructuras y principios se actualizan físicamente en las estructuras del cerebro. Pero, asimismo y de manera correspondiente, se puede estudiar el sistema visual, como se ha hecho mucho tiempo, sin saber nada acerca de cómo se actualizan físicamente, en estructuras neurales, las estructuras y principios que les atribuimos; por ejemplo, los mecanismos analizadores que les atribuimos. Creo que es muy apropiado considerar que el estudio contemporáneo del lenguaje es análogo al estudio de la visión en una época en que era imposible, debido a limitaciones en nuestra comprensión y en nuestras técnicas, determinar el elemento físico real que intervenía en los sistemas visuales. La visión, entonces, sólo podía estudiarse de manera abstracta.

B.M.: Me parece que hay aquí una dificultad especial. Aceptamos el hecho de que, por introspección, no puedo, por más que lo intente, observar el funcionamiento de mi propio hígado; no puedo verlo en el acto de segregar bilis. Lo mismo sucede con casi todos mis otros procesos internos. Por tanto, hasta aquí, no tengo dificultad en aceptar que, por introspección, no puedo observar el funcionamiento de mi órgano de lenguaje. Pero en el caso del funcionamiento del hígado, en caso de ser yo investigador, podría observar el hígado de otras personas. Podría experimentar con diferentes reactivos y ver qué diferencias originaban en los resultados. Podría obtener pequeñas muestras de hígado de gente viva e hígados enteros de cadáveres. Pero no hay forma conocida de hacer algo similar con las facultades de lenguaje de otras personas. De igual manera, si hiciera una investigación del hígado, podría llevar a cabo toda clase de experimentos en animales, pero no puedo hacerlo, si lo que estoy investigando es la facultad del lenguaje; según usted, los animales no tienen facultades de lenguaje. Así que, en el caso de la facultad de lenguaje, estamos imposibilitados para aplicar nuestros métodos normales de investigación.

N.Ch.: Por razones éticas, no hacemos experimentos de vivisección con seres humanos, y esto, de manera definitiva, elimina algunas formas naturales de investigación, y hay algunas formas que a uno se le ocurren

de inmediato. Por ejemplo: suponga que yo sostengo que el lenguaje tiene alguna propiedad general, y que todo lenguaje humano debe de tener esta propiedad, como de necesidad biológica. Si estuviésemos tratando con un organismo indefenso, que se nos permitiese estudiarlo de la manera como estudiamos monos o gatos, lo que haríamos sería emplear el método de las variaciones concomitantes; diseñaríamos un medio biológico artificial, en el que se violara este principio y veríamos si el organismo se desarrolla de manera normal, en estas condiciones. Bien, eso no podemos hacerlo con seres humanos; no podemos inventar entornos ficticios y ver qué sucede en ellos a un infante (así como, igualmente, no podemos realizar experimentos de ablación en seres humanos). Es importante reconocer que esta limitación no plantea ningún problema filosófico. Esto significa que debemos ser más sagaces en el tipo de trabajo que hacemos; porque simplemente nos están vedados ciertos modos de investigación y, que sepamos, no hay nada significativamente análogo en otros organismos a la facultad humana de lenguaje. Pero eso no quiere decir que no podamos estudiar el problema. Tenemos que estudiarlo de modo más indirecto. A menudo, no podemos hacer directamente los experimentos que nos darían respuestas claras y precisas a las preguntas que formulamos. Pero supongamos que consideramos el modelo que yo presento; el modelo de un órgano que comienza en un estado inicial genéticamente determinado, y luego crece hasta llegar a un estado maduro (el estado de conocimiento, en este caso). Es obvio que el estado maduro de conocimiento estará determinado por dos factores: uno, la dotación genética inicial, y dos, la experiencia incidente. Por lo que se refiere al estado final del conocimiento lingüístico, lo que se denomina la grámatica del lenguaje, el sistema de reglas y principios que determinan lo que es una oración, cómo ha de sonar, y demás, realmente podemos obtener una gran cantidad de pruebas. De hecho, todo pronunciamiento es un experimento. Toda reacción de una persona ante un pronunciamiento, es un experimento. No hay escasez de información acerca del estado maduro de conocimiento que se ha alcanzado. Si, entonces, somos capaces de discernir, en ese estado maduro de conocimiento, principios y propiedades que en manera alguna se encuentran presentes en la experiencia incidente, es muy plausible proponer que esas propiedades se atribuyan al estado inicial. De hecho, es perfectamente razonable atribuir al estado inicial principios, estructuras o modos de interpretación de la experiencia, tales como se requieran (así lo postulamos) para posibilitar la transición al estado maduro de conocimiento. Al menos, como una primera aproximación, podemos considerar el estado inicial de la mente como una función que asigna la gramática de un lenguaje como "salida" *(output)*, dados los datos de la experiencia de "entrada" *(input)*, de manera

similar a como la función raíz cuadrada (o, más precisamente, una caracterización particular de esta función) asigna el número tres como "salida" dada la "entrada" nueve, y así sucesivamente.

B.M.: Como dijo usted alguna vez, cualquier característica de una *salida* que no sea discernible en la *entrada,* debe ser atribuible al artificio intermedio.

N.Ch.: A menos que sea un acto de Dios. Y habiendo formulado tal hipótesis, podemos contrastarla de inmediato. Podemos contrastarla considerando diferentes sistemas. Por ejemplo: suponga que estoy estudiando alguna subdivisión del sistema de reglas del inglés, y descubro un principio abstracto tal, que si lo postulo, puedo explicar muchos fenómenos que caen dentro de esta parte del idioma inglés. Pues bien, de inmediato puedo preguntar si el principio vale para otros subsistemas del inglés; o, yendo más lejos aún, puedo preguntar si el mismo principio vale para otras lenguas humanas. Puesto que la dotación genética es común, si un principio no aprendido vale para el inglés, tiene que valer para cualquier lengua como cuestión de necesidad biológica. De esta manera indirecta, podemos desarrollar suficientes pruebas acerca de la dotación genética, de las propiedades biológicamente necesarias que gobiernan la forma de este sistema.

Permítame elaborar esto un poco. Supongamos, una vez más, que descubro un principio; llamémosle el principio *P,* tal, que si postulo que *P,* vale para alguna parte del inglés, entonces puedo explicar muchos fenómenos de esta parte del inglés, y puedo hacerlo de una manera interesante e ilustrativa. Luego propongo, como hipótesis empírica, que el principio *P* vale para esta parte del inglés. La siguiente pregunta que surge es: "¿cómo un hablante del inglés llega a desarrollar *P* como parte de su sistema de gramática; cómo este principio llega a ser parte del estado maduro de su facultad de lenguaje?" Una posibilidad es que el principio *P* sea parte de la estructura de la facultad de lenguaje como tal, de manera similar a como la visión binocular es una propiedad del sistema visual humano. Otra posibilidad es que el principio *P* surja a través de la interacción de la experiencia, y de otros principios que, en última instancia, son parte de nuestra dotación biológica. Continuando con la primera alternativa, preguntamos si el principio *P* vale para otras partes del inglés y, de manera más amplia, si vale para todos los idiomas humanos. Si, de hecho, el principio *P* es simplemente parte de la estructura de la facultad de lenguaje, entonces, suponiendo, como es natural, una dotación biológica común hasta una muy cercana primera aproximación, la investigación de otros lenguajes o idiomas no puede conducir al descubrimiento de sistemas de reglas incompatibles con *P* (aun cuando podemos descubrir, simplemente que a *P* no lo ejemplifican otras lenguas). Si descubrimos

que, en general, *P* se observa, podemos razonablemente formular la hipótesis de que el principio *P* es ciertamente parte de nuestra dotación biológica, como una propiedad de la facultad de lenguaje (podría reflejar algunas propiedades aún más generales de la mente). Si, en algunos lenguajes o en alguna otra parte del inglés, encontramos pruebas que entran en conflicto con el supuesto principio *P*, entonces, o bien abandonamos el supuesto de que *P* vale para el inglés (o para parte de él) o procedemos, como acabamos de sugerir, a determinar algún principio aún más abstracto, *Q*, tal, que la interacción de un sistema con el principio *Q* y los datos dados del inglés conduzcan a un lenguaje (o parte de un lenguaje) con el principio *P*. Si podemos encontrar una *Q* después, de igual manera, preguntamos si es un "universal lingüístico", un componente de la facultad de lenguaje genéticamente determinada. Y así sucesivamente. La lógica general de la investigación es bastante clara, y en muchos casos interesantes ha sido posible seguirla, creo que con algún éxito.

B.M.: Como lo que más me interesa hacer en nuestra discusión es analizar las implicaciones de su obra en filosofía, no deseo que profundicemos en la naturaleza técnica del trabajo mismo, porque esto rápidamente se torna complicado. Sin embargo, ¿puede darme una ilustración de algunas de las técnicas de investigación que usted aplica?

N.Ch.: Creo que la forma más fácil es por vía de ejemplos. Permítame considerar algunos relativamente simples. Por ejemplo: piense en el proceso de formar preguntas en nuestro idioma. Aproximadamente, siempre que en una oración figura un sustantivo, uno puede preguntar por ese nombre. Si digo "Vi a Juan", tenemos la pregunta correspondiente: "¿A quién vi?" De manera similar y correspondiente a la afirmación "Él cree que vio a Juan", tenemos la pregunta "¿A quién cree él que vio?", etcétera. Así que, por ejemplo, como primera aproximación, tendríamos una regla plausible: "Para formar una pregunta, considere la posición en la que pueda figurar un sustantivo, ponga en esa posición una expresión como '¿A quién?', '¿Qué?' o '¿A qué?' y pásela al frente (y haga unos cuantos cambios menores)." Ahora bien, cuando intentamos aplicar esa regla, vemos de inmediato que aun cuando funciona en una amplia gama de casos, falla en algunos casos interesantes. Por ejemplo: supongamos que digo: "Él se pregunta quién vio a Juan", y que intentamos preguntar por "Juan". La oración resultante, conforme a la regla que he propuesto, sería: "¿A quién él se pregunta quién vio?" Bien, de inmediato sabemos que esa no es una oración gramatical. Usted puede decir que no es una oración, porque no es significativa; pero eso me parece totalmente erróneo. De hecho, la seudooración es perfectamente significativa. Si *fuera* una oración significante, sabríamos exactamente qué significaría. Significaría; "¿Quién se él pregunta quién vio?", pero no lo decimos. Simplemente

no es una de las oraciones permisibles en nuestro idioma. Así que debe de haber algún principio; alguna parte de la gramática, que nos impida decirla. Sin embargo, es muy improbable que algún principio semejante se nos haya enseñado jamás.

B.M.: ¡Claro, no me lo enseñaron a mí!

N.Ch.: No. En efecto, nadie conocía el principio sino hasta muy recientemente y, aún hoy día, distamos mucho de asegurar que lo conocemos. De hecho, hasta hace muy poco ni siquiera se reconocía claramente que debería existir tal principio. Si podemos descubrir cuál es ese principio, o formular una hipótesis plausible, es razonable atribuirlo a la dotación genética. Cuando avanzamos un poco más, descubrimos varios casos de esta índole: Por ejemplo: considere la oración, "Él le dijo a la clase que el libro era difícil". Supongamos que ahora quiero preguntar por "la clase"; puedo decir. "¿A qué clase dijo él que el libro era difícil?" Esta es una oración perfectamente entendible. Supongamos que tomo la misma oración y la encajo en una estructura más compleja, como la siguiente: "Le pedí a él que le dijera a la clase que el libro era difícil." Y, una vez más, supongamos que pregunto por "la clase". Obtendré: "¿A qué clase le pedí a él que le dijera que el libro era difícil?" Nuevamente, es una oración perfecta desde el punto de vista gramatical, aun cuando ahora sea más compleja.

Pero supongamos que ahora tomo esencialmente esa misma oración y la encajo en una estructura diferente; por ejemplo, en la siguiente: "El libro es más difícil de lo que él le dijo a la clase que era." Ahora pregunto por "la clase", y obtengo: "¿A qué clase es el libro más difícil de lo que él le dijo que era?" Esta ya no es una oración entendible. De tal manera, que hay algo acerca de ese arreglo particular que nos impide preguntar por "la clase". De manera similar, en una amplia gama de casos, vemos que es posible preguntar, y en otros, que superficialmente parecen similares, es imposible hacerlo.

B.M.: ¿No podrían ser estas imposibilidades, peculiares de nuestro idioma?

N.Ch.: De acuerdo; podrían serlo. Pero entonces tendríamos que concluir que los hablantes de nuestro idioma aprenden (o se les enseñan) específicamente estos hechos a partir de la experiencia, lo que parece muy improbable en tales casos. La forma en que procedería cualquier científico, en un caso como éste, sería la siguiente: Tomemos los casos que son posibles, y los que son imposibles, y veamos si podemos idear un principio que explique la diferencia; en otras palabras, que categorice adecuadamente estos casos. Este principio ilustrará por qué los casos particulares son entendibles o absurdos. Creo que, acerca de esto, hay algunas teorías razonables; sugerencias razonables sobre las propiedades ge-

nerales de sistemas de reglas de las que se deduciría que los casos han de ser comprensibles, o incomprensibles. Después de proponer el principio, formulamos una variante de la pregunta que usted enunció: "¿Vale el principio para otros subsistemas del idioma inglés?", pues si es un principio general, tiene que valer generalmente. Si la respuesta es positiva, preguntamos luego: "¿Vale para el alemán? ¿Vale para el japonés? ¿Vale para algún idioma de los aborígenes de Australia?", etcétera. Se hace una pregunta muy difícil, porque, por la naturaleza de este trabajo, las preguntas de este tipo se pueden formular sólo cuando se ha llevado a cabo una investigación bastante profunda acerca del idioma en cuestión. Las notas que podría tomar un antropólogo o un antropólogo lingüista, tras varios meses de trabajo de campo, rara vez son ú iles para este propósito. Pero sabemos cómo proceder. A través de una investigación más profunda de diversas lenguas se pueden contrastar, refutar, refinar y modificar los principios que surgen del estudio de los lenguajes particulares. Este es un modo de investigación perfectamente factible.

Si fuésemos marcianos que estudiaran a los humanos, y tratásemos a los humanos como los humanos tratan a los monos, tendríamos una forma mucho más directa de estudiar estos aspectos. Habiendo propuesto algún principio del tipo que he señalado, podríamos proceder a tomar una población de niños humanos a los que les enseñaríamos un lenguaje, como el inglés, pero en el que se violara nuestro principio. Luego observaríamos qué sucedía. La predicción sería: "No van a ser capaces de aprenderlo" o, "No van a aprenderlo con la misma facilidad con la que aprenden nuestro idioma; el órgano mental no crecerá de manera normal. Tendrán que poner en juego otras facultades de la mente, a fin de estudiar este fenómeno que viola los principios de su lengua." Y si descubriésemos que esto es verdad en un ambiente ficticio, tendríamos una contrastación directa de la corrección de la hipótesis. Ahora bien, como he dicho, y puesto que no podemos experimentar en el interior de cuerpos humanos, tenemos que limitarnos a experimentos naturales con los sistemas actuales. Pero lo que hay que enfatizar es que éstos sí nos dan pruebas bastante sustanciales.

B.M.: En otras palabras, aun cuando usted no pueda demostrarlo, está muy seguro de que en todo lenguaje conocido se dan las mismas imposibilidades; son *las mismas cosas las que no pueden decirse* en cualquier lengua . . .

N.Ch.: Sería muy prematuro aseverarlo, pues se han estudiado muy pocas lenguas con el grado requerido de profundidad para obtener siquiera las pruebas pertinentes. En efecto, hasta hace unos cuantos años, el estudio del inglés no proporcionaba pruebas que fuesen pertinentes para el ejemplo simple que presenté hace un momento: la regla de for-

mación de ciertas preguntas. Lo más que podemos decir es que en el muy pequeño número de casos que se han estudiado con alguna profundidad (permítame formularlo así) hay algunas hipótesis razonables que parecen ser perfectamente válidas, y que creo que ofrecen algunas explicaciones bastante precisas. Es verdad que hay problemas en algunos de los casos que pertenecen a la pequeña clase que se ha estudiado con alguna profundidad. Pero esto es lo que se esperaría de una ciencia esencialmente joven o, para el caso, incluso en la ciencia madura.

B.M.: Para los propósitos de nuestra discusión, supongamos que sus teorías son verídicas, y comencemos a ver sus implicaciones más amplias. Una consecuencia de sus teorías es que nosotros, como seres humanos, estamos rígidamente restringidos por nuestra dotación genética; hay ciertas cosas que podemos entender, y no podemos entender cualquier cosa que no sea ninguna de esas. ¿No es así?

N.Ch.: Sí; así es, aun cuando tenemos que ser cuidadosos al pensar en los límites externos de la comprensión que podemos, en principio, alcanzar.

B.M.: Esta es una doctrina alarmante. Contradice la imagen que deseamos tener de nosotros mismos.

N.Ch.: Sí; esa puede ser una reacción inmediata; pero creo que no es la reacción apropiada. De hecho, aunque es verdad que nuestro programa genético nos limita rígidamente, lo más importante es que también nos proporciona la base de nuestra libertad y de nuestra creatividad. Hay una íntima conexión entre el alcance y los límites del conocimiento fácilmente adquirible.

B.M.: ¿Quiere usted decir que sólo porque estamos preprogramados, podemos hacer las cosas que *podemos* hacer?

N.Ch.: Exactamente. Si realmente fuésemos organismos plásticos, sin una amplia preprogramación, entonces los estados que alcanzarían nuestras mentes serían sólo un reflejo del entorno del individuo y, por tanto, estarían extraordinariamente empobrecidos. Afortunadamente para nosotros, estamos preprogramados con ricos sistemas, que son parte de nuestra dotación biológica. Por ello, y sólo debido a ello, una pequeña cantidad de experiencia un tanto degenerada nos permite dar el gran salto a un rico sistema cognoscitivo, que es esencialmente uniforme en una comunidad y, de hecho, aproximadamente uniforme en la especie.

B.M.: Sistema que ha evolucionado a través de incontables etapas, mediante procesos evolutivos biológicos . . .

N.Ch.: Sí; los sistemas básicos se desarrollaron durante largos períodos de desarrollo evolutivo. Realmente no sabemos cómo. Pero están *presentes* en cada individuo. En consecuencia, el individuo, con una muy pequeña cantidad de pruebas, es capaz de construir sistemas cognoscitivos

riquísimos, que le permiten actuar de la manera libre y creativa que es normal en los humanos. En particular, nuestra facultad innata de lenguaje, debido a sus propiedades sumamente restrictivas y muy específicas, posibilita que en nuestras mentes crezca y madure una gramática, lo que se llama "aprendizaje del lenguaje". El sistema que se desarrolla en la mente es comparable con el que se desarrolla en otras mentes, también basado en una experiencia muy limitada. Por tanto, podemos decir lo que deseemos, dentro de un campo infinito. Otras personas entenderán lo que decimos, aunque jamás lo hayan oído. Estos logros están a nuestro alcance precisamente debido a nuestra rígida programación. Con menos que eso, no seríamos capaces de lograr nada en este aspecto.

B.M.: ¿Qué explicación puede darnos usted de la creatividad, como tal? Si estamos preprogramados de la manera que usted dice, ¿cómo es posible para nosotros la innovación?

N.Ch.: Creo que aquí hay que tener cuidado en lo que se dice. Podemos decir bastante acerca de la naturaleza del sistema que se adquiere, del estado de conocimiento que se alcanza, del estado maduro de la mente. Más aún: podemos decir bastante acerca de la base biológica de la adquisición de este sistema; del estado inicial de la mente. Pero cuando consideramos la tercera pregunta, a saber: "¿Cómo se usa este sistema? ¿Cómo somos capaces de obrar creativamente? ¿Cómo decidimos decir cosas nuevas, pero no al azar, que sean apropiadas para la situación, pero que no se encuentren bajo el control de los estímulos?" Cuando formulamos estas preguntas, entramos en un reino de misterio, adonde no llega la ciencia humana, al menos hasta ahora (y, quizá, incluso en principio). Podemos obtener alguna comprensión de los principios que posibiliten nuestra conducta de una manera creativa normal; pero en cuanto surgen preguntas acerca de la voluntad, la decisión, las razones o la elección de la acción, la ciencia humana está completamente perdida. Estas preguntas permanecen en la misma oscuridad que las ha envuelto desde la antigüedad clásica.

B.M.: Pero, seguramente, habiendo llegado a nuestra situación actual, de la manera en que lo hemos hecho, como resultado de millones de años de evolución, debemos de haber pasado por un proceso sin fin de innovación y de adaptación; de desarrollo de nuevas aptitudes y destrezas, nuevas disposiciones, nuevos órganos, y así sucesivamente. ¿No podríamos aún estar desarrollándonos, evolucionando, incluso, aun cuando esto no sea sino marginalmente? ¿No podríamos aún ser un poco plásticos, aun cuando sólo sea en los bordes?

N.Ch.: Podemos afirmar, si bien esto resulta vago, que los sistemas que ahora tenemos se han desarrollado mediante la evolución; mediante la selección natural. Pero es importante que nos demos cuenta de cuán

poco expresamos al afirmarlo. Por ejemplo: no sucede necesariamente que todo rasgo particular que tenemos sea el resultado de una selección específica, en el sentido de que fuimos seleccionados para tener ese rasgo. Hay notables ejemplos en contra, o, cuando menos, aparentes ejemplos en contra. Considere usted nuestra capacidad para manejar las propiedades abstractas del sistema numérico; y ésta es una capacidad humana distintiva; tan distintiva como nuestra capacidad para el lenguaje. Cualquier ser humano, haciendo de lado los niveles patológicos, puede comprender las propiedades del sistema numérico; puede avanzar mucho en la comprensión de sus propiedades profundas; pero es dificilísimo creer que esta capacidad fue resultado de una selección específica. Es difícil de creer que la gente que era un poco mejor para demostrar teoremas, en teoría de números, tendía por ello a engendrar más hijos. Eso, seguramente, no sucedió. De hecho, en la mayor parte de la evolución humana, habría sido imposible saber, siquiera, que esta capacidad existía. Nunca surgieron las contingencias que permitieran que se ejerciera esta capacidad. Sin embargo, el rasgo está allí; la capacidad está allí, si usted desea expresarlo así, se ha desarrollado el órgano mental. Se desarrolló, posiblemente como una propiedad concomitante a otras propiedades del cerebro, que pudieron haber sido seleccionadas. Podemos especular, por ejemplo, que el aumento en el tamaño del cerebro fue un factor en la reproducción diferencial. Acaso, debido a leyes físicas que actualmente no conocemos, un aumento en el tamaño del cerebro, en las condiciones específicas de la evolución humana, conduzca a un sistema que tiene la capacidad de manejar las propiedades del sistema numérico. Entonces, la mente que evoluciona, el cerebro que evoluciona, tendrá esta capacidad; pero no debido a que la haya alcanzado mediante una selección específica de este rasgo. Ahora bien, creo que al menos es probable que algo de esto sea verdad respecto del lenguaje humano. Si fuera desventajoso, no se habría conservado en la especie. Habiendo evolucionado de alguna manera, la facultad de lenguaje de los humanos sin duda contribuye masivamente al éxito biológico de la especie. Pero es dar un gran salto sostener que las estructuras específicas del lenguaje son, en sí mismas, resultado de una selección específica; y es un salto que no creo muy plausible. Al menos, un compromiso con el naturalismo científico no nos compromete con esta hipótesis.

B.M.: Lo que usted dice acerca de los límites que nos impone nuestra preprogramación suscita el siguiente pensamiento: Estamos acostumbrados a que, en la vida social, cada uno de nosotros tiende a construir una imagen de su mundo en torno a su propia experiencia; estamos obligados a hacerlo, porque no tenemos otra opción; pero esto quiere decir que cada uno de nosotros forma una visión sistemáticamente distorsionada de

su entorno social; porque esa visión se construye, principalmente, en términos de la experiencia parcial y accidental del individuo que la forma. Ahora bien: ¿cree usted que algo similar se aplica a la especie, en su conjunto, respecto a su entorno natural, el universo? ¿Cree usted que el cuadro total que el hombre se ha forjado del mundo natural se encuentra, a la vez, radicalmente limitado, y sistemáticamente distorsionado, por la naturaleza de nuestro aparato particular para la comprensión?

N.Ch.: Pienso que es acertado suponer que así sucede. Pero, una vez más objetaría el uso de la palabra "limitado", que implica sugerencias engañosas. Supongo que una de nuestras facultades, uno de nuestros órganos mentales, si así lo desea, es la que podríamos denominar capacidad de formar ciencia; la capacidad para crear teorías explicativas inteligibles en ciertos dominios. Si consultamos la historia de la ciencia, descubrimos que, una y otra vez, cuando se formularon preguntas particulares en niveles particulares de comprensión, fue posible dar saltos innovadores con la imaginación, para descubrir ricas teorías explicativas que ofrecían un cuadro inteligible de ese subdominio del universo. A menudo eran teorías erróneas, lo cual descubrimos posteriormente; pero hay un camino que se sigue, y esto puede ser así sólo porque compartimos, en toda la historia de la especie, cierto tipo de capacidad para crear ciencia que nos limita, si usted lo desea, pero que al mismo tiempo nos proporciona la posibilidad de crear teorías explicativas, que se extienden mucho más allá de cualesquiera pruebas que tengamos a nuestra disposición. Es importante advertirlo. Vale la pena prestar atención a lo que el científico está haciendo, sobre todo cuando se crea una nueva teoría, y no necesariamente me refiero a Newton, sino incluso a teorías mucho más limitadas. Ante todo, el científico tiene pruebas muy limitadas. En segundo lugar, se descarta gran parte de las pruebas de las que se dispone; esto es, se dejan de lado, con la esperanza de que algún otro las considere. En cada etapa de la historia de la ciencia, incluso de la ciencia normal, hay un alto grado de idealización; de selección de pruebas, y ciertamente, incluso de distorsión de pruebas. Creación de una nueva teoría, confirmación, refutación o modificación de esa teoría, más idealización; todos éstos son pasos muy misteriosos. Sin embargo, a menudo podemos darlos, y de manera que sean inteligibles para otros. No parece ser, por cierto, sólo un acto azaroso de la imaginación. Cuando es posible, y creamos una teoría inteligible, obtenemos realmente alguna comprensión de un aspecto del mundo. Ahora bien, esto solamente es posible –insistamos–, porque estamos rígidamente preprogramados; porque de alguna manera hemos desarrollado, mediante la evolución, o como sea, una facultad específica para formular teorías muy particulares. Claro está que

esta misma facultad que nos permite construir teorías ricas y verídicas en algunos dominios puede, en otros (y esto se colige de inmediato, o es razonable suponerlo) confundirnos, o no llevarnos a ninguna parte. Un científico marciano que nos examine, y que observe nuestros éxitos y fracasos desde la perspectiva de una inteligencia más elevada, podría asombrarse al descubrir que, mientras en algunos dominios somos capaces de lograr un progreso científico sustancial, en otros dominios parece que siempre estamos dándonos de topes contra la pared, quizá porque nuestras mentes están construidas de tal manera que no podemos dar el salto intelectual que se requiere; no podemos formular los conceptos, no tenemos las categorías que se requieren para obtener alguna comprensión de ese dominio.

B.M.: Si nuestra investigación de nuestra capacidad para formar el lenguaje y, por tanto, de nuestras capacidades cognoscitivas, como usted las denomina, tuviese el resultado un enorme incremento de nuestra comprensión de estas facultades humanas, ¿cree usted que sería probable que esto nos diese algún poder para cambiarlas, quizá incluso para superar las limitaciones que han impuesto en nuestro pensamiento y en nuestro entendimiento?

N.Ch.: En mi opinión, esto es muy improbable; porque las facultades están biológicamente dadas. Podríamos estudiar la estructura del corazón, pero no lo hacemos, porque pensamos que es posible sustituir el corazón por otro tipo de bomba, que podría resultar más eficiente. Algo similar sucede aquí; si en algún momento obtuviésemos una comprensión real de los órganos mentales, esto podría ayudarnos en el caso de la patología; en otras palabras, en casos marginales; pero no veo, en manera alguna, cómo podría llevarnos a modificar nuestras capacidades. Sin embargo, lo que podríamos hacer, es descubrir algo acerca de los límites de nuestras habilidades para crear ciencia. Podríamos descubrir, por ejemplo, que algunos tipos de preguntas simplemente caen fuera del área en la que somos capaces de construir teorías explicativas. Creo que, incluso ahora, podemos estar obteniendo algunos destellos de comprensión acerca de dónde podría trazarse la línea divisoria entre las teorías inteligibles que caen bajo nuestra comprensión, y las áreas en las que, para los humanos, con sus capacidades intelectuales específicas, ninguna teoría de esta índole es posible. El caso que hemos analizado antes puede ser uno de ellos. Si nos remontamos a los orígenes tempranos de la especulación científica, la gente estaba formulando preguntas acerca de los cuerpos celestes, y acerca de las fuentes de la acción humana; hoy día, estamos formulando exactamente las mismas preguntas acerca de las fuentes de la acción humana. No podemos hablar de ningún progreso científico. No tenemos idea de cómo abordar estas cuestiones dentro de la estructura

de la ciencia. Podemos escribir novelas acerca de ellas, pero no podemos construir teorías científicas interesantes; ni siquiera teorías falsas, acerca de ellas. Simplemente, no tenemos nada que decir. Cuando preguntamos: "¿Por qué una persona hace una decisión de cierta forma y no de otra, cuando ésta es una decisión libre?", simplemente no tenemos forma de manejar esta pregunta dentro de la estructura de la ciencia. Por otra parte, la historia de la física, por ejemplo, ha demostrado avances sustanciales. Ciertamente, es posible que esta notable diferencia entre el progreso espectacular en un dominio, y una pared absolutamente en blanco en otro, refleje las propiedades de nuestras capacidades para crear ciencia. Incluso, podríamos ser capaces de demostrar esto un día, en caso de ser verdadero.

B.M.: Hasta ahora hemos hablado como si todo el pensamiento organizado se hiciese en el lenguaje. Pero esto no es así, ¿verdad? Ni siquiera es obvio que el lenguaje tenga injerencia en todas las formas más altamente desarrolladas del pensamiento. Un compositor, al escribir una obra de grandes proporciones que constituye una innovación revolucionaria en el desarrollo de la música (por ejemplo, Stravinsky, al crear *La Consagración de la primavera*), está usando el cerebro de una manera tan original, compleja e intrincada, como cualquier humano que esté haciendo cualquier cosa. Y, lo que es más, su pensamiento es articulado; se expresa públicamente en una estructura que es inteligible para otras personas, aun cuando sea justamente tan complicada como cualquier estructura inteligible. Sin embargo, nada de esto implica el uso de palabras. ¿Amenazan de alguna manera sus argumentos los fenómenos de esta índole?

N.Ch.: No; al contrario: Mi hipótesis es que la mente no es un sistema uniforme, sino un sistema muy diferenciado. Como el cuerpo, es esencialmente un sistema de facultades u órganos, y el lenguaje es simplemente uno de ellos. No tenemos que llegar al nivel de Stravinsky para encontrar ejemplos de pensamiento sin lenguaje. Estoy seguro de que todos los que hayan hecho una introspección sabrán de inmediato que gran parte de su pensamiento no abarca al lenguaje. O, por ejemplo, el pensamiento de un gato que, por supuesto, no abarca al lenguaje. Obviamente, hay otros modos de pensamiento; otras facultades, y la facultad musical es una de ellas, particularmente interesante. Aquí estamos ante un área en la que, como en matemáticas y en física, se llevó a cabo un desarrollo rápido y rico, de forma que fue inteligible para otros, aun cuando no siempre de manera inmediata. A este respecto, un rasgo notable del siglo XX es que las creaciones musicales de esta época parecen carecer a menudo de la accesibilidad inmediata, o de la accesibilidad a corto plazo, que tenían las del pasado. Se tendría que hacer un experi-

mento para probarlo, pero yo podría predecir que si tomamos dos niños de hoy, dos grupos de niños, digamos, y a uno de ellos le presentamos a Mozart, Haydn y Beethoven, y al otro a Schoenberg, Webern y Berg, habría una diferencia sustancial en su capacidad para comprender y manejar tal experiencia musical. Si esto es verídico, lo mismo reflejaría algo acerca de las capacidades musicales innatas. Observaciones de esta naturaleza se han debatido desde hace mucho. Paul Hindemith (creo que fue hace aproximadamente unos veinticinco años) las hizo en sus conferencias Norton.*

B.M.: No quiero profundizar demasiado en la analogía musical, aunque he de decir que la considero fascinante. Sólo la estaba usando como ilustración. Creo que ilustra, ante todo, dos cosas: Primera, uno de nuestros procesos de pensamiento más importante y de más alto nivel se lleva a cabo y se articula públicamente, sin utilizar palabras, así que no debemos caer en la trampa de crear teorías explicativas del pensamiento o de la articulación, que se derrumben cuando se apliquen a sus formas no lingüísticas, o que cometan el error de suponer que estas formas están confinadas a niveles más bajos, menos complejos, y que por tanto, puedan pasarse por alto. Segunda, ilustra la teoría de usted, de que estamos preprogramados para desarrollar otros sistemas de comprensión o de expresión, además de los sistemas lingüísticos; por ejemplo, una visión de sentido común del mundo que nos rodea, como algo que consta de objetos en el espacio; la habilidad de "leer" rostros humanos, o la de comunicarnos por medio de señas.

N.Ch.: Pienso que vale la pena estudiar algún área de la existencia humana, sólo si dentro de ella se desarrollan estructuras ricas y complejas de manera más o menos uniforme. Sin este requisito, no vale la pena estudiarla. Y esos son precisamente los casos en los que esperamos descubrir una preprogramación que posibilita estos grandes logros.

B.M.: ¿Piensa usted que *todas* las obras humanas manifiestan nuestra preprogramación, nuestras instituciones, artes, ciencias, hábitos alimenticios, vestuario, juegos, todo?

N.Ch.: Creo que aquí, una vez más, es necesario tener cuidado. Por ejemplo: consideremos los juegos. Obviamente, estoy especulando, pero me parece razonable suponer que los juegos, en cierto sentido, están diseñados para operar en los límites externos de nuestras capacidades cog-

[* Publicadas en 1952 bajo el título, *A Composer's World (El mundo de un compositor)*. Una excelente discusión de todo este asunto aparece en una reseña de Ray Jackendoff, en *Languaje*, del libro *The Unanswered Question* (La pregunta sin respuesta) de Leonard Bernstein], que la música real violase el principio tonal, sería tanto como que un objeto físico violase el principio de gravitación.

noscitivas. No ideamos juegos en los que tengamos tanta habilidad como la que tenemos para el uso normal del lenguaje. Esos no serían juegos interesantes. ¡Todo el mundo haría demasiado! Lo que hacemos es idear juegos como el ajedrez, que es un juego extraordinariamente sencillo; su sistema de reglas es trivial. Sin embargo, a pesar de esto, no somos muy buenos ajedrecistas. Para usar el lenguaje, todos somos extraordinariamente buenos y esencialmente no nos distinguimos los unos de los otros en una gama muy amplia de casos; pero, cuando se trata de algo como el ajedrez, que supongo se encuentra en los límites de nuestras capacidades cognoscitivas, individuos muy similares en su constitución intelectual, diferirán mucho en su habilidad para lidiar con sus problemas. Eso lo hace un juego interesante. También hay tareas que pueden idearse, y que se encuentran realmente fuera de nuestras capacidades cognoscitivas. De hecho, hay un campo dedicado a desarrollar tales tareas; se denomina psicología experimental. Gran parte de la psicología moderna se ha preocupado por descubrir tareas que proporcionarían leyes uniformes para varias especies (esto es, leyes que esencialmente valgan para varias especies), o para construir los que, en ocasiones, se han denominado "buenos experimentos" (esto es, experimentos que proporcionen curvas tersas de aprendizaje, con incrementos regulares, y así sucesivamente). Y hay tareas como recorrer laberintos en donde las ratas son casi tan buenas como los humanos, y son tareas terribles. Estas tareas están aquí diseñadas de tal manera que no tengan una solución interesante, o que se encuentren fuera de nuestras capacidades cognoscitivas básicas, así que aquí procedemos mediante tanteo y error, mediante inducción, etcétera.

B.M.: Cuando usa usted estas frases, "tanteo y error" e "inducción", se está refiriendo obviamente, al análisis empirista tradicional de los procesos normales de aprendizaje. Usted, por supuesto cree que no se aplican al aprendizaje *normal;* vienen a cuento sólo cuando, como usted dice, nos enfrentamos a cosas que caen fuera de nuestras capacidades cognoscitivas. En otras palabras, su análisis del proceso normal de aprendizaje constituye un rechazo de la tradición empirista en filosofía. El hecho de que usted crea que los empiristas están errados respecto a cómo aprendemos, debe de significar que usted los juzga equivocados acerca de la naturaleza del conocimiento. Y la naturaleza del conocimiento ha sido el problema central de toda la tradición filosófica empirista.

N.Ch.: La tradición empirista clásica, la tradición que en su forma más acabada está representada por Hume, me parece de gran importancia, pues intenta formular una teoría científica de los orígenes del conocimiento. En efecto, intentó construir, en palabras de Hume, una ciencia de la naturaleza humana. Hume consideraba la teoría que desarrolló una teoría empírica. Pero, cuando la analizamos, creo que descubrimos que es

completamente falsa. Los mecanismos que él propuso no parecen ser los mecanismos mediante los cuales la mente alcanza estados de conocimiento. Y los estados de conocimiento que se alcanzan son radicalmente diferentes de los que él consideró. Para Hume, la mente, conforme a su imagen, era una especie de teatro, en el que las ideas desfilaban a lo largo del escenario * y de ello se colige que podemos agotar los contenidos de nuestras mentes mediante introspección. En efecto, él llegó a decir que ni siquiera había un teatro; sólo estaban allí las ideas que se encontraban asociadas de maneras que él analizó; a este respecto, la imagen es engañosa. Bien, es una teoría que ha atraído mucho a la imaginación a través de gran parte de la historia del pensamiento occidental.

También, conforme a la tradición racionalista clásica, se suponía que uno podía agotar los contenidos de la mente mediante atención cuidadosa; uno podía, realmente, discernir esas "ideas claras y distintas", y desarrollar sus consecuencias. Incluso si consideramos a Freud, con su teoría del inconsciente, y sus referencias ocasionales a procesos mentales inaccesibles, una lectura cuidadosa sugiere que él consideraba el inconsciente accesible, en principio; podríamos percibir ese teatro, el escenario y las cosas en él, si sólo se pudiesen superar diversas barreras. Creo que el contexto sugiere que él quería decir "de difícil acceso", cuando hablaba de inaccesibilidad. Bien, si es verídico lo que he estado sugiriendo, este punto de vista está radicalmente equivocado; incluso como punto de partida. No hay razón alguna para creer que las representaciones mentales y los principios de computación mental que tan íntimamente intervienen en nuestra acción, en nuestra interacción con el mundo, o con otros humanos, en nuestra comprensión, o en nuestro discurso, sean accesibles mediante introspección, así como no lo son los mecanismos analizadores de nuestro sistema visual o, igualmente, no lo es el funcionamiento de nuestros hígados.

B.M.: Insiste usted en esto: muchos de los problemas discutidos y de las teorías formuladas por filósofos (psicólogos también, pues usted mencionó a Freud), son problemas y teorías acerca de procesos físicos, y esto las expone a que sean objeto de investigación científica. Y, cuando las investigamos, comprobamos que las teorías son erróneas. Esto trastorna radicalmente a muchas teorías "bien establecidas", principalmente teorías empiristas. Me parece que las teorías con las que usted las sustituye se derivan históricamente de la tradición racionalista. En la introducción a esta discusión es que la obra de usted me recuerda a Kant; de hecho, me parece que usted, en términos de la lingüística moderna, está casi reha-

[* Véase Hume, *Tratado de la naturaleza humana,* Libro I *(Del entendimiento),* parte IV sección VI.]

ciendo la doctrina de Kant. ¿Considera que hay algún elemento de verdad en esto?

N.Ch.: No sólo acepto que es verdad sino que, en cierta forma, incluso yo mismo he intentado demostrarlo. Sin embargo, yo mismo no me he referido específicamente a Kant con frecuencia, sino más bien a la tradición del siglo XVII de filósofos continentales cartesianos, y de neoplatónicos britanicos, quienes desarrollaron muchas ideas que ahora son mucho más familiares en los escritos de Kant; por ejemplo, la idea de que la experiencia conforma nuestro modo de cognición. Y, claro está, del mismo suelo creció una obra muy importante acerca de la estructura del lenguaje; sobre gramática universal e, incluso, sobre la libertad y los derechos humanos. Varias veces he escrito sobre estos problemas.* Particularmente en los platónicos ingleses, hay una rica mina de observaciones penetrantes acerca de los principios organizativos de la mente, la que estructura las experiencias; tienen algunas de las más ricas observaciones psicológicas penetrantes que conozco. Pienso que esta tradición puede desmenuzarse; hacerse más explícita, modificarse y mejorarse mediante la investigación empírica que ahora es posible hacer. Claro está que, en mi opinión, que tenemos que diferir de ella en varios puntos. Ya he mencionado uno: el compromiso, bastante general (aunque no universal) con la creencia de que los contenidos de la mente están, en principio, abiertos a la introspección. Y tampoco hay razón para aceptar la metafísica de gran parte de esa tradición; la creencia en un dualismo mente-cuerpo. Se puede ver por qué pensaron así los cartesianos; fue un paso racional por parte de ellos; no obstante, nosotros no tenemos por qué darlo. Tenemos otras formas de abordar los mismos problemas.

B.M.: Señalé en mi introducción que usted tiene una doble reputación internacional; una como lingüista; la otra, como activista político. A primera vista, parece que las dos actividades no tienen relación entre sí, pero a mí me parece que hay una conexión real e interesante entre ambas. Permítame decirlo de la siguiente manera: en el desarrollo histórico del pensamiento europeo, el liberalismo surgió en íntima relación con la filosofía empírica, y con el método científico. Los tres tenían por lema: "No aceptes las cosas sólo porque lo diga la autoridad establecida; examina los hechos, y luego juzga por ti mismo." Fue un método revolucionario, tanto en política, como en ciencia y en filosofía. Desde entonces, siempre se ha considerado al liberalismo el principal credo antiautorita-

* Por ejemplo, en *Aspects of the Theory of Syntax (Aspectos de la teoría de la sintaxis)*, cap. I (MIT Press, 1965); *Cartesian Linguistics (Lingüística cartesiana)* –Harper and Row, 1966–; *Language and Freedom (Lenguaje y libertad)*, en *For Reasons of State (Por razones de Estado)* –Fontana y Pantheon, 1973.

rio en la tradición occidental. Pero así como usted ha rechazado el empirismo en la filosofía y en la ciencia, también ha rechazado el liberalismo en política. En sus escritos, dice usted que cualquiera que sea verdad del pasado, el liberalismo se ha convertido ahora en el aliado de la autoridad. Así pues, como sus dos actividades se fundan, en gran medida, en un rechazo del enfoque empírico-liberal, que se encuentra en el centro mismo de nuestra tradición anglosajona, hay una conexión intelectual subyacente entre su trabajo en lingüística y, bueno, para exponerlo de manera dramática, su oposición a la Guerra de Vietnam.

N.Ch.: Con esto, se suscitan demasiadas preguntas. Por una parte, Descartes habría aceptado también el lema que usted cita. Pero permítame comenzar diciendo algo acerca del liberalismo, concepto muy complejo. Creo que es acertado decir que el liberalismo creció en el entorno intelectual del empirismo, el rechazo a la autoridad, la confianza en lo que nos muestran los sentidos, etcétera. Sin embargo, a través de los años, el liberalismo ha sufrido una evolución muy compleja como filosofía social. Supongamos que nos remontamos a los clásicos o, cuando menos, a los que considero clásicos; por ejemplo, el libro *Limits of State Action (Límites de la acción del Estado)* de Humboldt, que inspiró a Mill, y que es un verdadero clásico *libertario* liberal... El mundo que Humboldt estaba considerando (un mundo parcialmente imaginario) era un mundo posfeudal, pero precapitalista. Era un mundo en el cual, al menos en teoría, no había grandes divergencias entre los individuos acerca del tipo de poder que tenían, o de la riqueza que manejaban; pero había una muy marcada disparidad entre los individuos, por una parte, y el Estado por la otra. En consecuencia, la tarea del liberalismo preocupado por los derechos humanos y la libertad, por la igualdad entre los individuos, y cosas similares, era la de disolver el enorme poder del Estado, que era una gran amenaza para las libertades individuales. Si lo entendemos así, se puede desarrollar una teoría liberal clásica, en el sentido de Humboldt. Claro está que eso es precapitalista. Él no pensaba en una Era en la que una corporación se consideraría como un individuo legal, o en la que distinguirían a los individuos tan enormes disparidades en el control de los recursos y de la producción. En nuestro tipo de sociedad, tomar la posición de Humboldt en un sentido estrecho es adoptar un liberalismo superficial. Aun cuando oponerse al poder del Estado en una Era con tales divergencias de poder privado es algo que está conforme a las conclusiones de Humboldt, esto no sucede por las razones que aduce. Sus razones convergen ahora en una gama de conclusiones diferentes; a saber: que debemos disolver el control autoritario sobre la producción y sobre los recursos que conduce a tal disparidad entre individuos, y eso limita radicalmente la libertad humana. Se podría trazar una línea directa

entre el liberalismo clásico y una especie de socialismo libertario; que creo que puede considerarse al adaptarse el razonamiento básico del liberalismo clásico a nuestra muy diferente Era social. En la época moderna, el término "liberalismo" ha tomado un sentido muy extraño, si piensa usted en su historia. Esencialmente, el liberalismo es ahora la teoría del capitalismo de Estado, de la intervención del Estado en una economía capitalista. Esto tiene poca relación con el liberalismo clásico. En efecto, el liberalismo clásico es ahora lo que se denomina conservadurismo, según creo. Pero esta nueva posición es sumamente autoritaria. Acepta un conjunto de centros de autoridad y control, por una parte, el Estado; por otra, aglomeraciones de poder privado, y todos estos centros interactúan mientras el individuo es un engrane maleable en esta maquinaria sumamente restringida. Puede denominarse democrática, pero, en la distribución actual del poder, está muy lejos de ser democrática, y no puede serlo. Siempre ha sido mi impresión que, para lograr los ideales liberales clásicos, por las razones que llevaron a formularlos, en una sociedad tan diferente, debemos movernos en una dirección muy diferente. Es superficial y erróneo aceptar las conclusiones que se aplicaron a una sociedad diferente, y no considerar el razonamiento que condujo a esas conclusiones. Ese razonamiento lo considero como algo muy sustancial; quizá soy liberal en ese sentido; pero creo que me conduce, ahora, a ser una especie de socialista anarquista.

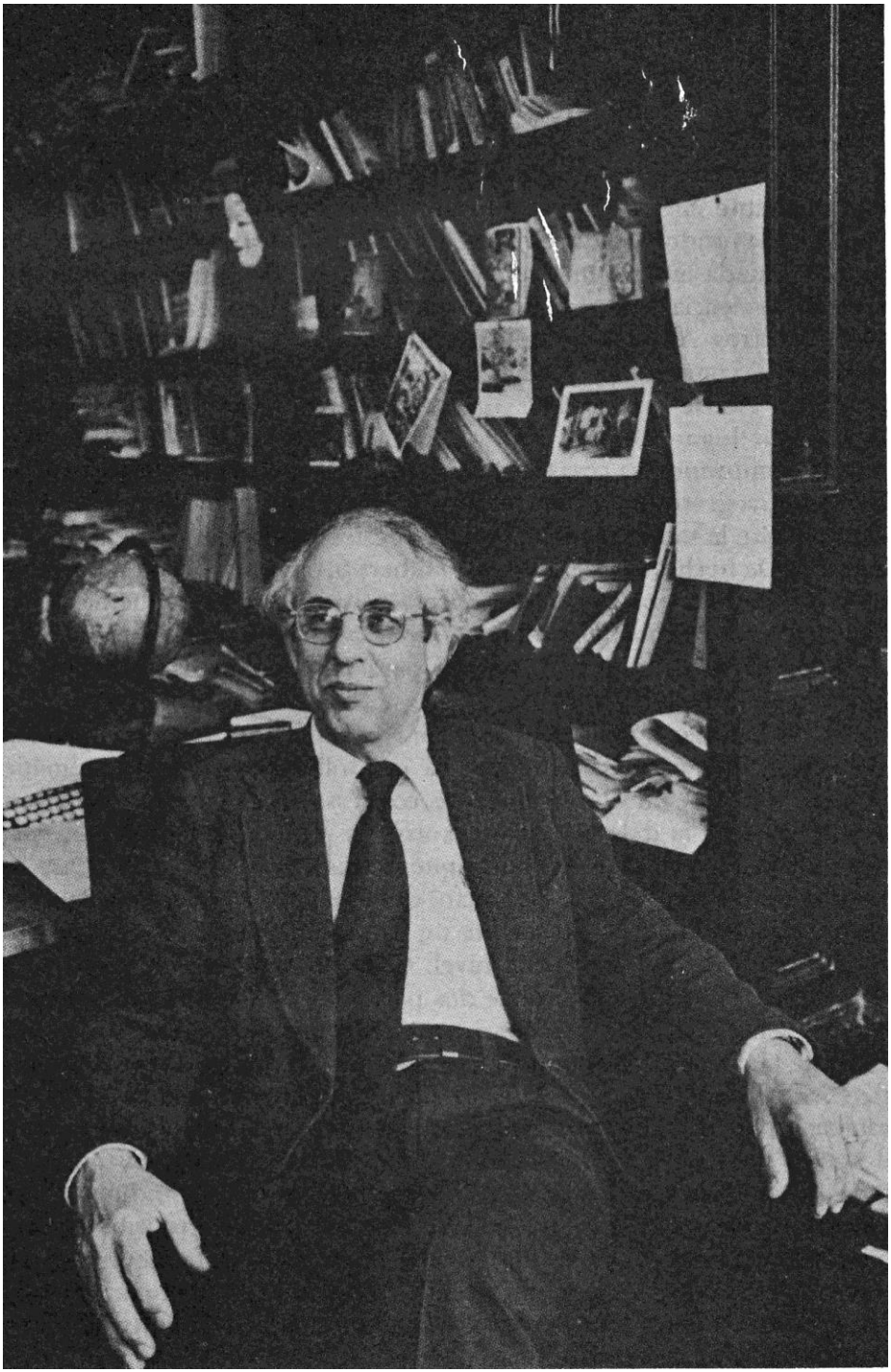
XII. LA FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

Diálogo con HILARY PUTNAM

INTRODUCCIÓN

B.M.: La conexión entre la filosofía y las ciencias matemáticas ha sido siempre especialmente íntima. Platón tenía escritas las siguientes palabras sobre la puerta de su Academia: "No entre aquí quien no sepa geometría." Fue Aristóteles quien codificó las ciencias básicas en categorías, y quien les dio los nombres que utilizamos hoy día. Algunos de los más importantes filósofos han sido, ello mismos, grandes matemáticos; inventores de nuevas ramas de la matemática; Descartes es un ejemplo obvio de esto; también lo son Leibnitz y Pascal. La mayoría de los grandes filósofos (no todos, pero la mayoría) llegaron a la filosofía viniendo de las matemáticas, o de las ciencias. Esta tendencia ha continuado en nuestro siglo: Bertrand Russell tuvo primeramente formación de matemático; Wittgenstein tuvo primeramente formación de ingeniero; Popper comenzó su vida adulta como profesor de matemáticas y de física; casi todos los miembros del Círculo de Viena fueron, por formación, científicos o matemáticos; incluso los primeros estudios maduros de Heidegger fueron de ciencias naturales.

La razón central de esta conexión persistente es, dicho en forma muy simple, que el impulso principal que ha movido a la mayoría de los grandes filósofos ha sido el impulso de profundizar nuestra comprensión del mundo y de su estructura, y esto es lo que ocupa a los científicos creativos. Durante casi todo el pasado, también, la gente consideró que el conocimiento matemático era el más indudable, así como el más completamente preciso y claro que poseíamos los seres humanos. Por tanto, hubo filósofos que con frecuencia examinaban las matemáticas para ver qué tenían de especial, y para ver si ese algo podía aplicarse a la adquisición de otros tipos de conocimiento. También se pensó lo mismo de las ciencias que se consideraba proporcionaban un tipo de conocimiento especialmente seguro y cierto. ¿Qué había en las ciencias que hacían sus resultados tan confiables? ¿Podrían sus métodos, cualesquiera que éstos fueran, usarse en otros campos? Estas investigaciones sobre los conceptos, métodos, procedimientos y modelos en la matemática y en las ciencias han llegado a conocerse con los nombres de "filosofía de las matemáticas" y de "filosofía de la ciencia". Serán éstas las que nos preocuparán en la presente discusión; principalmente, la filosofía de la ciencia, si bien nuestro interlocutor, el Profesor Hilary Putnam, de la Universidad de Harvard, es un especialista en ambas disciplinas.



DISCUSIÓN

B.M.: Me gustaría comenzar examinando una posición que sostienen muchos, si no es que la mayoría, de nuestros contemporáneos. Desde el siglo XVII, ha habido un descenso, casi espectacular, por lo que toca al predominio de la creencia religiosa, especialmente en Occidente, y especialmente entre la gente educada; en las mentes de millones, a una visión del mundo basada en la religión, la ha sustituido una visión del mundo basada en la ciencia o, cuando menos, con pretensiones de derivarse de la ciencia. Esta visión científica del mundo ha ejercido influencia en todos nosotros. Así pues, ¿comenzaría usted nuestra discusión formulándola claramente, como nuestro punto de partida?

H.P.: Piense en resolver un crucigrama; hacia el final, todo encaja en su lugar y, salvo unos cuantos errores que se subsanan más tarde o temprano, las cosas se suman una por una. Esa es la forma como se vio el progreso de la ciencia durante 300 años. En 1900, les pareció a algunos que la tarea de idear las leyes básicas de la física estaba llegando a su fin. De hecho, en 1900, David Hilbert propuso una lista muy famosa de veintitantos problemas matemáticos *incluyendo,* muy al principio el "problema" de *poner el fundamento de la física sobre una base satisfactoria.*

B.M.: ¡*Pequeña* tarea! Y especial para los matemáticos, advierto; no para los físicos.

H.P.: En efecto. Hilbert pensó que Newton y Maxwell habían contado la historia, por así decirlo, y que ya era sólo labor de los matemáticos limpiar la lógica. En una de nuestras conversaciones usted había descrito esta tesis como la del "cofre del tesoro"; la ciencia se consideraba como algo que crecía por acumulación ; que crecía llenando el cofre. Otra metáfora que he escuchado al respecto, es la imagen de construir una pirámide; ocasionalmente uno comete un pequeño error; pero básicamente, la estructura crece, de nivel en nivel. Creo que la tesis tradicional acerca del conocimiento científico tiene dos partes. Una, era esta idea de que el conocimiento científico crece por acumulación; la otra, era la de que el éxito de la ciencia tiene como *fuente* particular el llamado "método científico". Esta idea particular se remonta a bastante tiempo atrás. Newton estaba lo bastante impresionado con las ideas del filósofo Bacon para describir su propio método como "inducción"; y, desde Newton, ha estado presente la idea de que existe algo llamado "lógica inductiva", o el método inductivo, y de que las ciencias pueden caracterizarse porque emplean este método de manera deliberada y consciente. Creo que estas dos ideas: que el conocimiento científico crece por acumulación, y que crece por utilización de un método especial, el método inductivo, son los elementos clave de la vieja tesis.

B.M.: Si yo formulase esto mismo de manera ligeramente distinta, diría que durante doscientos o trescientos años, el hombre occidental educado creyó que el universo y todo lo que estaba en él consistía de materia en movimiento; esto era todo lo que había; desde las galaxias de estrellas más lejanas, hasta las células que conforman nuestros cuerpos. "La ciencia" consistía en descubrir cada vez más cosas acerca de esta materia, de su estructura, y de las leyes de su movimiento, mediante un método especial conocido como "método científico". Si hiciera esto un tiempo bastante largo, algún día descubriría todo lo que hay que descubrir. Esta tesis acerca de la ciencia la han abandonado ahora los científicos, pero este hecho parece que aún no ha llegado a la mayoría de los no científicos.

H.P.: Creo que comenzó a derrumbarse con Einstein. Si se me permite referirme a la historia de la filosofía, Kant hizo algo que es muy pertinente para nuestra discusión. Cuestionó la teoría de la verdad como correspondencia. Antes de Kant, ningún filósofo dudaba de que la verdad fuera una correspondencia con la realidad, o un "acuerdo", o consonancia con la realidad. La imagen que se tenía era la del conocimiento como un espejo, o una copia. Pero Kant dijo; "Nos es tan simple. Tenemos la contribución de la mente pensante." Claro está que el conocimiento no está *hecho* por la mente; Kant no era un idealista. No todo es una ficción. Pero tampoco es sólo una copia. Lo que llamamos "verdad", depende tanto de lo que hay (de la manera como son las cosas) como de la contribución del pensador (de la mente; uso el término "la mente", pero hoy consideraríamos esto en un contexto social, y no en el contexto individualista, como lo hizo Kant). Creo que Einstein llegó a una tesis similar; que hay una contribución humana, una contribución conceptual a lo que denominamos "verdad". Las teorías científicas no nos son dictadas meramente por los hechos.

B.M.: Creo que esta idea dejará perpleja a mucha gente. ¿Cómo puede ser (preguntarán) que lo que es verdadero y lo que no es verdadero *no* pueda depender sólo de lo que los hechos son, sin tomar en consideración a la mente humana?

H.P.: Permítame proponer una analogía con la visión. Tenemos la tendencia a creer que lo que vemos depende sólo de lo que está allí afuera; pero cuanto más estudia la visión, sea como científico, sea como pintor, el hombre descubre que lo que se denomina "visión" abarca una enorme cantidad de interpretación. El color que vemos como *rojo* no es el mismo color, en términos de longitud de onda, en diferentes horas del día, de tal manera que, incluso en la que consideramos como nuestra transacción más simple con el mundo, con sólo mirarlo, ya estamos interpretándolo.

B.M.: Y, de hecho, le imponemos al mundo todo un esquema conceptual y categorial, del que casi nunca estamos conscientes, a menos que volvamos nuestra mirada hacia el interior y comencemos a examinarlo, a analizarlo.

H.P.: Así es. Creo que, en la Edad Media, el mundo debe de haberle parecido diferente a alguien que, levantando la mirada, pensase que las estrellas están "arriba" y que nosotros nos encontramos en el fondo. Hoy, cuando vemos hacia el espacio extraterrestre (como lo concebimos), tenemos una experiencia distinta de la de alguien con visión medieval del mundo.

B.M.: Entonces, lo que está usted diciendo es que las categorías en términos de las que vemos el mundo e interpretamos nuestra experiencia, y las estructuras dentro de las que organizamos nuestras observaciones, que son las que solemos denominar "los hechos", las aportamos *nosotros,* y esto significa que el mundo, en tanto que lo concibe la ciencia, está parcialmente constituido por hechos fuera de nosotros, pero, también, está parcialmente constituido por categorías que nosotros introducimos en él.

H.P.: Sí. Un ejemplo, bastante simplificado, pero no básicamente falsificado, es la dualidad onda-partícula, en la física moderna. Hay muchos experimentos que pueden describirse de dos maneras: uno puede concebir el electrón como onda, o como partícula, y ambas descripciones, de alguna manera absurda, son verdaderas y apropiadas.

B.M.: Son formas alternativas de describir los mismos hechos, y ambas descripciones pueden ser precisas.

H.P.: Absolutamente; así es. Los filósofos han comenzado a hablar de "descripciones equivalentes"; éste es un término que se usa en filosofía de la ciencia.

B.M.: Durante doscientos años, después de Newton, el hombre educado pensó que la ciencia newtoniana era un cuerpo de hechos incorregibles y objetivos. El funcionamiento del universo físico estaba gobernado por ciertas leyes, que Newton y otros habían descubierto, y ésta era simplemente la forma de ser de la realidad física. Pero llegó un tiempo, a finales del siglo XIX, en que esta concepción de la ciencia empezó a derrumbarse. La gente empezó a darse cuenta de que las teorías científicas que habían aceptado durante siglos, y que durante todo ese tiempo habían dado predicciones precisas, podrían estar equivocadas. En otras palabras, la ciencia era corregible. Pero esto suscitó preguntas radicalmente perturbadoras. Si las leyes científicas no son descripciones objetivamente verdaderas de la forma de ser de las cosas, ¿qué son? Y si no llegamos a ellas mediante la observación de los hechos; esto es, leyéndolas de una realidad en la que calan, ¿cómo llegamos a ellas?

H.P.: Obviamente, lo que Kant sostenía era que había un componente que no se debía a nosotros; que había algo afuera; pero que también hay una contribución nuestra. Sin embargo, incluso Kant, creyó que la ciencia newtoniana era más o menos final; creyó que nosotros contribuíamos a su indubitabilidad. El paso más allá de Kant, el paso que han dado varios científicos y filósofos de la ciencia, en el siglo XX, es la idea de que hay sistemas conceptuales alternativos, y la idea, además, de que los conceptos que le imponemos (o que le intentamos imponer) al mundo pueden no ser los correctos y que podemos tener que revisarlos; que hay una *interacción* entre lo que aportamos y lo que descubrimos.

B.M.: ¿Qué llevó a la gente a darse cuenta de que estaba equivocada la concepción de la ciencia, como verdad objetiva?

H.P.: Creo que fue que la ciencia más vieja ha resultado estar equivocada donde nadie esperaba que estuviese equivocada; no en los detalles, sino en el cuadro general. No es, por ejemplo, que descubrimos que el Sol no se encuentra a noventa y tres millones de millas de la Tierra, sino sólo a veinte millones de millas. A veces, la ciencia comete errores crasos acerca de estas cosas; pero esto no debe preocuparnos más que el hecho de que a veces cometemos errores sobre si hay una silla en esta habitación. En la ciencia, un escepticismo total acerca de si son exactos los valores numéricos estaría tan injustificado como un escepticismo total acerca de cualquier cosa. Pero donde las teorías de hoy están en desacuerdo con Newton, no es acerca de la corrección aproximada de las expresiones matemáticas en la teoría de Newton (son perfectamente buenas para una gran cantidad de cálculos), sino acerca del cuadro general. Hemos sustituido el cuadro de un espacio y de un tiempo absolutos, por el cuadro de un espacio-tiempo de cuatro dimensiones. Hemos sustituido el cuadro de un mundo euclidiano con el cuadro de un mundo que obedece a una geometría que jamás habíamos soñado. Incluso, nos hemos revertido al cuadro de un universo que tiene un principio en el tiempo, lo cual realmente es algo extraordinario. Cosas que se han refutado una vez, no siguen refutándose para siempre.

B.M.: Así que, ahora, tenemos que considerar a la ciencia como un conjunto de teorías que se están sustituyendo constantemente por teorías mejores; mejores, en el sentido de más precisas, o de más ricas; esto es, explicativas de más fenómenos. Aun las teorías más venturosas y complejas de que disponemos, como las de Einstein y las de sus sucesores mejor dotados, se sustituirán con el paso del tiempo con teorías que aún no se conciben, de cerebros de científicos que aún no se conciben.

H.P.: Eso es absolutamente verídico. En efecto, los científicos mismos predicen que las principales teorías del siglo XX, la relatividad y la mecá-

nica cuántica, darán lugar a alguna otra teoría que las sustituirá a las dos. Y así sucesivamente, para siempre.

B.M.: Esto suscita la pregunta absolutamente fundamental: "¿Qué es la verdad?" Cuando decimos que es verdadero este o aquel enunciado científico, o esta o aquella teoría, ¿qué podemos querer decir *en estas circunstancias recientemente entendidas*?

H.P.: Aún hay dos posiciones, como las ha habido desde Kant; la tesis de la correspondencia aún tiene seguidores, pero la tesis que se está adentrando cada vez más es la de que no se pueden separar totalmente verdad y aseverabilidad. La manera en que interviene la tesis kantiana, la dependencia mental de la verdad, sostiene que lo que es verdadero y lo que es falso es, en parte, una función de la convención; lo cual no significa que cualquier enunciado sea *totalmente* "verdadero por convención", ni que ningún enunciado comprenda elemento alguno de convención.

B.M.: ¿Quisiera usted aclararnos más este problema?

H.P.: Una dificultad filosófica relacionada con esto, proviene del hecho de que, incluso dentro de *una* teoría científica, uno se encuentra con que los llamados "hechos" pueden describirse de más de una manera. Esto sucede en la teoría especial de la relatividad, donde resulta que los fenómenos acerca del orden temporal pueden describirlos de manera diversa diferentes observadores. Imagínese a niños exploradores que disparan pistolas de fulminantes en dos planetas diferentes. Un observador podría decir: "El niño explorador *A* disparó su pistola antes que el niño explorador *B*." Otro podría decir: "No; el niño explorador *B* disparó su pistola antes que el niño explorador *A*." Y si la distancia es lo suficientemente grande para que una señal no pueda viajar de un suceso al otro sin exceder la velocidad de la luz (lo que ninguna señal física puede hacer), entonces ambas descripciones son correctas; ambas son admisibles.

B.M.: Esto introduce profundas dificultades conceptuales en la manera de comprender algunas teorías científicas modernas, lo cual, a su vez, suscita el pensamiento de que una teoría científica puede funcionar bien y ser útil, aun si nadie entiende realmente del todo lo que significa. Esto sucede con la mecánica cuántica, ¿no es así?

H.P.: ¡Por supuesto! Pero quiero decir que no se debe presionar demasiado esta idea; porque creo que no deseamos abandonar completamente nuestras pautas de inteligibilidad. Deseamos decir: "La mecánica cuántica funciona bien, y el mismo hecho de que funciona quiere decir que tiene algo fundamentalmente correcto." Y, respecto a esta inteligibilidad, estamos dispuestos a decir, en parte, que quizá tengamos pautas de inteligibilidad equivocadas; que tenemos que cambiar nuestras intuicio-

nes. Sin embargo, hay paradojas reales en la teoría, y creo que es importante encontrar una solución satisfactoria para las mismas.

B.M.: Alguien que hasta aquí haya seguido nuestra discusión, y para quien fuesen nuevas estas ideas, podría encontrarse pensando lo siguiente: "Bien, ¿cómo, entonces, trabaja la ciencia? Si resulta que la ciencia no es un de conocimiento confiable y objetivo; y si una proporción significativa de cualquier teoría científica es subjetiva, en el sentido de que es una aportación de la mente humana, ¿cómo, entonces podemos construir puentes que no se caen; cómo vuelan los aviones y cómo hacemos cohetes que van a la Luna, y todo lo demás? ¿Cómo podemos hacer que este cuerpo de teoría borroso, siempre cambiante, parcialmente subjetivo, *trabaje* para nosotros?" Debe de haber una forma básica en la que el cuerpo de doctrina científica se adecúe al mundo, a pesar de todo lo que hemos estado diciendo.

H.P.: Pienso que el contraste entre "ser subjetivo" y "adecuarse al mundo" no es el correcto. Por ejemplo: en la vida diaria, usamos términos que reflejan nuestros intereses particulares, culturalmente determinados. No podríamos decir: "Hay un policía en la esquina" si no tuviésemos toda una red de instituciones sociales. Alguien que viniese de una sociedad tribal primitiva podría decir: "Hay un hombre vestido de azul en la esquina." Pero el hecho de que la *noción* de un policía refleje nuestros intereses, no quiere decir que no sea objetivamente verdadero que hay un policía en la esquina. No estoy diciendo que el conocimiento científico sea subjetivo, o que "cualquier cosa sea conocimiento". Estoy diciendo que nos encontramos en la posición difícil, que a menudo ocupamos en la vida, de reconocer que hay una diferencia entre el razonamiento bueno y el malo, pero sin que tengamos una regla mecánica para distinguirlos. También, como lo señaló Peirce hace tiempo, la ciencia funciona bien precisamente *porque* "cambia". La diferencia entre la ciencia y las formas anteriores de intentar descubrir la verdad se debe, en gran parte, a que los científicos están dispuestos a contrastar sus ideas; porque *no* las consideran infalibles. Una vez más se nos tiene que recordar lo que ya Bacon sabía: que tenemos que formularle nuestras preguntas a la naturaleza, y estar dispuestos a cambiar nuestras ideas, si éstas no funcionan en forma admisible.

B.M.: Dentro de la oposición tradicional entre ciencia y religión, los dos partidos han intercambiado sus posiciones en algunos puntos, ¿no es así? La gente religiosa está inclinada a creer que tiene un conocimiento verdadero acerca del mundo; por ejemplo, en el caso de los cristianos, creen que el mundo fue creado por un Dios, que él hizo al hombre a su propia imagen, y que nos dio almas inmortales que sobrevivirán a nuestras muertes. Estas son, ciertamente, proposiciones fundamentales y se

sostienen, muy a menudo, con una convicción de certeza. Son los científicos los que desean seguir insistiendo en que tales proposiciones fundamentales no nos son conocidas; que el mundo es un lugar misterioso; que probablemente nunca llegaremos al fondo del misterio, y que hay una permanente probabilidad de que lo que aprendamos resulte asombrosamente diferente de lo que esperamos. En otras palabras, la certeza es algo que ahora sostienen sólo algunos religiosos; los científicos, niegan su posibilidad misma.

H.P.: Puede ser.

B.M.: Usted dice "puede ser"...

H.P.: No me gusta generalizar acerca de la "gente religiosa".

B.M.: De acuerdo; no profundicemos más el asunto, específicamente respecto a la religión. En vez de esto, permítame formularle la siguiente pregunta general; ahora que hemos alterado de manera tan completa nuestra concepción de la ciencia, ¿no debe suceder también que ya no podemos aceptar que la diferencia entre ciencia y no-ciencia es lo que antes se creyó que era?

H.P.: Pienso que eso es verdad, y que culturalmente es muy importante. El daño que hace la vieja imagen de la ciencia es el siguiente: si hay un reino de hecho absoluto, que los científicos están acumulando gradualmente, entonces, todo lo demás aparece como no conocimiento; como algo a lo que "verdadero" y "falso" no puede aplicarse con propiedad. Es muy difícil tener una discusión política, por ejemplo, sin que alguien pregunte: "¿Es ese un juicio de hechos, o de valor?", como si no pudiese ser un hecho que Hitler fue malo.

B.M.: ¿Cree usted que *es* un hecho que Hitler fue malo?

H.P.: Sí; lo creo.

B.M.: Yo, ciertamente, creo que es *verdad* que Hitler fue malo. Pero, si esto es así, y estamos abandonando tantas de las precisas distinciones del pasado, ¿qué objeto tiene continuar usando el término "ciencia"? ¿Distingue aún algo acerca de que hay razones intelectuales válidas para intentar distinguirlo?

H.P.: No creo que distinga nada. Distinguir a la ciencia de la no ciencia tenía mucho sentido, dada la vieja posición de que existe algo así como "el método inductivo", y de que "ser ciencia" es lo que usa de manera muy consciente y muy deliberada, en tanto que en una no-ciencia, o bien se usa inconscientemente (como al aprender a cocinar) o no se usa en absoluto. Sin embargo, parece que de hecho no hay algo así como *el* método científico. Claro está que hay máximas generales de investigación empírica; por ejemplo, el hecho mismo de que hablemos de investigación *empírica,* refleja una de ellas: "No intentes descifrar, de manera puramente *a priori,* cómo funciona la naturaleza." Que la ciencia natural es *a*

posteriori y no *a priori,* fue la aportación de Bacon al pensamiento moderno, y fue una gran aportación. Y, hace uno o dos minutos mencioné dos de los corolarios de esto: "*contrasta* tus ideas" y "recuerda que tus ideas son *corregibles*". Pero, *cuáles* teorías hemos de contrastar, y cuáles hemos de considerar como "demasiado locas" para contrastarlas siquiera; *cuándo* se ha contrastado suficientemente una teoría para garantizar su aceptación provisional, y cuándo se ha contrastado lo bastante para confiar en ella, al menos hasta que aparezca una teoría mejor; son todas cuestiones que, en la práctica, el científico decide basándose parcialmente en la tradición (imitando lo que Kuhn denomina "paradigmas"; esto es, ejemplos previos de práctica acertada en cada campo) y parcialmente, basándose en la intuición. No parece que haya ninguna regla mecánica que factorice la psicología humana, los juicios humanos intuitivos de "racionalidad" y "plausibilidad", de tal manera que la ciencia pudiese, en principio, hacerse mediante una computadora que sólo siguiese esa regla, dados tiempo y datos suficientes. Pero, tradicionalmente, se supuso que la "ciencia" era diferente del conocimiento práctico ordinario, sólo por virtud del hecho de que *había* un método, la "lógica inductiva", que la "ciencia" seguía *conscientemente.* Decir, tanto que *hay* una línea de demarcación precisa entre la ciencia y la no ciencia *y* que el método que se supone que traza esta línea es impreciso y, en efecto, incapaz de dar otra cosa que la descripción más vaga y general, en este momento me parece tonto.

A propósito, los intentos por formalizar la inducción han sido un fracaso; la "lógica inductiva", si es que hay algo así, no se ha programado con éxito en una computadora. El desarrollo, en los últimos cien años, de la lógica *deductiva,* y el desarrollo de la computadora, nos han hecho conscientes, de manera muy dramática, de la posición tan diferente en la que estamos respecto a la demostración en las ciencias matemáticas, para las que podemos enunciar cánones rigurosos, y la demostración en las ciencias inductivas, en las que cuando mucho podemos enunciar el tipo de máximas a las que antes aludí.

B.M.: Como señala usted, esto significa que hay que revisar la idea tradicional de cualquier método científico particular. Durante mucho tiempo la gente tuvo una idea clara del solo y único método científico. Uno efectuaba observaciones atentamente controladas y cuidadosamente medidas y, cuando, de esta manera, se había obtenido una cantidad considerable de datos confiables, se procedía, mediante lógica inductiva, a formular una teoría general, que sería explicativa respecto a los fenómenos observados; se ideaba, luego, un experimento crucial con el cual contrastar la teoría, y si ésta pasaba la prueba, se verificaba. Aproximadamente durante dos siglos, o más, este método, y sólo este método, se

pensó que era "científico". Pero ahora que se ha alterado toda nuestra concepción de la ciencia, no es tanto que algún otro método se haya llegado a considerar como "el" método, sino, más bien, lo que ha sucedido es que ya no se cree que haya un único enfoque válido para todos los problemas científicos.

H.P.: Hay una especie de paradigma de "el método científico" (paradigma que es bastante vago, como acabo de señalar) que ocasionalmente uno encuentra muy bien ejemplificado, especialmente en física. Pero, incluso en física, hay una gran cantidad de conocimiento que no se adecúa, y que no debe adecuarse al paradigma. No creo que haya *realmente* un acuerdo en nuestra cultura acerca de lo que es una "ciencia" y de lo que no lo es. Cualquier catálogo universitario sostiene que hay cursos denominados "Ciencias sociales", y que la sociología y la economía son ciencias. Pero yo apostaría que, si le preguntamos a cualquier persona del departamento de física si la sociología es una ciencia, su respuesta sería: "No."

B.M.: Sí; ¿pero en qué se funda para decir *no?*

H.P.: Creo que la razón real no es que los sociólogos no usen el método inductivo; posiblemente lo usan más conscientemente, (¡pobrecitos!) de lo que lo hacen los físicos. Creo que es porque no tienen tanto éxito como los físicos.

B.M.: ¿Así que usted cree que ahora "ciencia" es simplemente un término que se aplica a la búsqueda acertada del conocimiento?

H.P.: Así es.

B.M.: Contra todo el trasfondo de lo que la ciencia es, como la hemos estado caracterizando hasta ahora, en nuestra discusión, ¿podemos pasar ahora a considerar lo que hacen usted y sus colegas, los filósofos de la ciencia?

H.P.: Bien, parte de lo que hacemos, lo cual no intentaré describir en esta discusión, es una investigación bastante técnica de teorías científicas específicas. Consideramos muy de cerca la mecánica cuántica. La estudiamos, tanto para aprender de ella las lecciones que podamos, para la filosofía y para ver qué aportaciones podemos hacer, como filósofos, para aclarar sus fundamentos. Analizamos detenidamente la teoría de la relatividad. Estudiamos muy a fondo la evolución darwiniana. Y así sucesivamente. Esta es la parte de la filosofía de la ciencia que proporciona los datos para las demás. Pero gran parte de la filosofía de la ciencia se desvanece en la filosofía general, y creo que la mejor manera de describirla es en términos de lo que hemos estado analizando. Cada uno de los asuntos de los que hemos estado hablando, divide a los filósofos de la ciencia. Hay filósofos de la ciencia que sostienen una teoría de la verdad como correspondencia; que intentan demostrar que esto puede precisarse, y

que pueden superarse las objeciones; en otras palabras, intentan demostrar que, de alguna manera, aún puede verse la ciencia a la manera antigua, y hay otros que intentan dar un esbozo del resultado que tendría otra tesis acerca de la verdad. Hay filósofos que aún creen que hay un método inductivo, que puede formularse rigurosamente, y que trabajan en lógica inductiva. (A propósito, creo que es importante que los haya, pues no progresaríamos en la investigación de los aspectos formales de la inducción, si no los hubiera.) Hay otros que consideran el desarrollo de la ciencia de manera más cultural; más histórica, y hay filósofos, como yo mismo, que se encuentran en una posición intermedia, que creen que *algo* tiene la noción de "método científico", que hay ejemplos claros, pero que entre el conocimiento científico y el conocimiento ordinario, no formalizado, que no dignificamos con el nombre honorífico de "ciencia", hay una especie de continuidad, y que no se debe considerar el método científico como una regla mecánica, como un algoritmo, que se puede aplicar para obtener conocimiento científico. Yo diría que estas cuestiones: la naturaleza de la verdad, la naturaleza del método científico y también si hay algo así como una verdad necesaria en la ciencia (alguna contribución conceptual que sea eterna y no esté sujeta a revisión), son las cuestiones centrales y vivas de la filosofía de la ciencia de hoy.

B.M.: ¿Para quiénes están haciendo esto principalmente: para los científicos, o para los filósofos? Pregunto esto, porque he tomado parte en intentos de reunir a científicos y filósofos a discutir conjuntamente estos asuntos. Los intentos han fracasado, generalmente, y por la misma razón; a saber: los científicos no estaban suficientemente interesados. Pero en mi opinión, aun cuando a la masa de los científicos laborantes no le importen mucho estos asuntos, es visible que los grandes científicos tienden a encontrarse entre las excepciones. Muchos de los adelantados que realmente hicieron la revolución científica de este siglo, han escrito libros de reflexión filosófica sobre esto; Einstein, Max Born, Niels Bohr, Heisenberg y (mi especial favorito en este género) Schrödinger, para nombrar sólo a unos cuantos. Sin embargo, como digo, la mayoría de los científicos laborantes no parecen estar muy interesados en el tema.

H.P.: Ante todo, me gustaría decir que escribimos para el lego con intereses filosóficos; para el lector de filosofía. No considero que los filósofos de la ciencia estén directamente aconsejando a los científicos, así como creo que los filósofos morales están equivocados si piensan que dan consejos inmediatos y pertinentes acerca de cómo vivir la propia vida, o acerca de qué proyectos de ley presentar en el Parlamento. Por otra parte, creo que el científico tiende a conocer la filosofía de la ciencia de hace cincuenta años, y quizá esto no sea malo; quizá este retraso cronológico, este retraso cultural, tenga algún valor, al desbrozar aquello a lo que

no han de prestarle atención. Claro está que, para un filósofo, es molesto encontrarse con un científico que está seguro de que no necesita escuchar nada de filosofía de la ciencia, y que luego formula, al pie de la letra, ideas que usted puede reconocer que provienen de lo que era popular en 1928.

BM.: Existe un paralelo entre lo que está usted diciendo acerca de los científicos, y la famosa observación de Keynes, de que los hombres de negocios que se consideran a sí mismos individuos inflexibles, prácticos, que no se dejan influir por abstracciones económicas, son siempre, sin saberlo esclavos de algún economista ya difunto. Otro paralelo lo tenemos con la explicación que tienden a dar los usuarios del lenguaje ordinario, acerca de su uso del lenguaje; aun cuando hablan perfectamente su lengua materna, cualquier explicación que den de lo que están haciendo, es casi siempre muy simplista, y cargada de premisas pasadas de moda.

H.P.: Es un error pensar que sólo porque se practica una actividad se puede dar una teoría acerca de ella.

B.M.: Sin embargo, en reciprocidad, una crítica que se hace a menudo de los filósofos de la ciencia es que, aun cuando tienden a hablar tanto acerca de la "ciencia", en lo que casi siempre piensan es una ciencia particular; a saber: la física. Sin embargo, la ciencia en la que han ocurrido los más notables y emocionantes sucesos en los últimos veinte años, no es la física, sino la biología. ¿No están expuestos, los filósofos de la ciencia, a la acusación de estar demasiado deslumbrados por la física y, en particular, de haber prestado muy poca atención a la biología?

H.P.: Quizá pueda presentar nuestra defensa en contra de esos cargos argumentando que, aun cuando las teorías, en biología, tienen gran importancia *científica,* Crick y Watson, acerca del papel que desempeña el ADN* en la reproducción celular, la teoría de la evolución de Darwin y otras similares, de manera general, no presentan problemas metodológicos importantes que no surjan en cualquier ciencia física. No sé si usted está de acuerdo conmigo.

B.M.: No lo estoy. Usted mencionó la "evolución". Aqui tenemos un concepto que se originó en biología y que, en poco tiempo, se extendió a toda nuestra cultura. Ahora influye en nuestra forma de pensar, no sólo en lo tocante a los orígenes del hombre, sino respecto a otra diversidad de cosas; desde las artes, hasta las instituciones sociales. Sin embargo, cualquier intento por validar el concepto, suscita inmensos problemas metodológicos.

H.P.: Quizá no se ha prestado la suficiente atención a esta teoría; aun

* Ácido desoxirribonucleico. [T.]

cuando lo que me parece interesante es que la posibilidad de las explicaciones que consideramos de tipo biológico, explicaciones en términos de *función,* más bien que en términos de los bloques de construcción de la física, y de la química, aquello de lo que estamos hechos, se ha examinado con más atención, como resultado de la ciencia de la computación electrónica, o cibernética.

B.M.: Una nueva observación que me inspira lo que usted dice, es que, aun cuando originalmente las computadoras se construyeron teniendo en cuenta una analogía consciente con la mente humana, a medida que se hicieron más complejas, comenzamos a aprender, *de* ellas, cosas acerca de la mente humana. Así que, por una parte, nuestra construcción de las computadoras y, por otra, lo que nos dicen acerca de nosotros, fueron cosas que se desarrollaron por un proceso de crecimiento interactivo. Vale la pena señalar, también, que lo que aquí tenemos es una interacción, no sólo entre la filosofía y la ciencia, sino entre la filosofía y la tecnología.

H.P.: Estoy de acuerdo. A propósito, ésta es un área en la que los filósofos están en estrecho contacto con los científicos. Los campos de la lingüística, de la psicología cognoscitiva, de la cibernética y de la filosofía del lenguaje, muestran una interacción constante y saludable. Las personas se intercambian escritos, y no porque alguien les diga que lo hagan; hay conferencias en las que se reúnen especialistas en estos campos, tampoco porque alguien haya decidido que debe haber esta fecundación cruzada. Lo interesante del caso de la cibernética, si se me permite detenerme en él un momento, es que se podría haber pensado que el surgimiento de la computadora podría haber estimulado el surgimiento de cierto tipo de materialismo vulgar; esto es, se podría haber esperado que la conclusión fuese, "Así que, después de todo, somos máquinas; por tanto, acerca de nosotros todo puede explicarse en términos de física y química", pero, paradójicamente, el efecto real de la computadora sobre la psicología y sobre la filosofía de la mente ha sido una disminución de ese tipo de reduccionismo. Vea usted: cuando se trabaja con computadoras, rara vez tiene uno que pensar acerca de la física y la química de éstas. En términos que ahora han pasado a formar parte del lenguaje, se distingue entre su "*software*", refiriéndonos con esto a su programa, sus instrucciones, sus reglas para hacer determinadas cosas, y su "*hardware*"; y, en general, uno ignora el *hardware* (sus mecanismos tecnológicos) (a menos que sea uno ingeniero). El especialista en computadoras habla de las computadoras en el nivel del *software* y, realmente, uno no podría explicar lo que hacen las computadoras, en el nivel del *hardware,* de manera que le fuera útil a alguien. Hay aquí una especie de "emergencia", aun cuando no es un tipo de emergencia mística; por ejemplo: no es que las computadoras violen

las leyes de la física. Pero los hechos de nivel más elevado acerca de la organización, tienen una especie de autonomía, en lo tocante a dar explicaciones. Lo que uno dice es que *el hecho de que la computadora esté siguiendo tal y tal programa* explica por qué hace lo que hace, y no se necesita saber cómo está construida; uno sólo necesita saber que es *posible* construir un artefacto de tal manera que siga ese programa. Si esto lo aplica a la mente, sugiere, a cambio, una tesis de ésta que yo asocio con Aristóteles. Es la tesis de que no somos "espíritus en máquinas"; no somos espíritus que sólo están temporalmente en los cuerpos, sino que la relación entre la mente y el cuerpo es la relación de una función con aquello que tiene la función. Aristóteles dijo: "si usásemos la palabra 'alma' en relación con un hacha" y, claro está, dijo que no la usamos, "diríamos que el alma de un hacha está cortando"; y dijo: "El alma del ojo es ver." Aristóteles consideró al hombre como *una cosa que piensa.*

B.M.: Al hablar, como ahora lo hace, de una alternativa tanto para el materialismo como para la religión, me produce deseo de formularle una pregunta acerca de la filosofía materialista más influyente de todas. El marxismo sostiene que es científico. ¿Ha habido alguna aportación marxista significativa a la filosofía de la ciencia?

H.P.: No creo que haya ninguna aportación marxista significativa, pero tampoco creo que los marxistas estuviesen totalmente equivocados. Creo que Engels fue uno de los hombres más científicamente ilustrados de su siglo. Tuvo muchas cosas equivocadas, pero tuvo un inmenso conocimiento científico general, y el *Anti-Dühring,* su gran libro de filosofía de la ciencia, aun cuando contiene algunas ideas bastante extrañas que, entre paréntesis, obtuvo de Hegel algunas de ellas, es, en muchas formas, un libro sensato acerca de filosofía de la ciencia, entre otras cosas. Por otra parte, donde es sensato, no es específicamente marxista. Yo diría que las tesis sobre filosofía de la ciencia de Engels están influidas, en gran parte, por la filosofía de la ciencia estándar de ese tiempo. Son una explicación bastante compleja, no muy diferente de las explicaciones de Mill, aun cuando Engels expresó su antipatía por Mill.

B.M.: ¿Y qué sucede con los pensadores marxistas posteriores?

H.P.: Bien, creo que son desiguales. Creo que, en conjunto. Lenin es uno de los peores. Por ejemplo: dice que "las teorías son copias de movimientos". Ahí tiene usted, en su forma más burda, la teoría de la ciencia como copia.

B.M.: Pero, ¿ha aportado algo el marxismo a la materia, tal como se encuentra hoy día?

H.P.: Creo que ha anticipado algunas cosas. Quizá podría haber hecho una aportación, si la gente no hubiese estado tan ideológicamente dividida; porque creo que los no marxistas podrían haber aprendido algo

de él. Los marxistas fueron unos de los primeros en intentar combinar, de alguna manera, una tesis realista en la que se acentuaba la corregibilidad, y fueron muy hostiles a la noción de verdad *a priori*. Hoy día, algunos filósofos de la ciencia, de primera línea, son hostiles a la idea de que existe algo como verdad *a priori*. Como están las cosas, en filosofía de la ciencia desempeñaron el papel que Keynes dijo que desempeñaron en economía. Keynes describe a Marx como uno de sus predecesores "subterráneos".

B.M.: Cuando introduje nuestra discusión mencioné no sólo la filosofía de la ciencia, sino también la filosofía de las matemáticas, y antes de concluir, me gustaría que nos dijera algo acerca de eso. Los problemas centrales de la filosofía de las matemáticas guardan un paralelismo directo con los de la filosofía de la ciencia, ¿no es así? Sobre todo, las preguntas: "¿De dónde proviene el conocimiento matemático?" y "¿Cómo se adecuan las matemáticas al mundo, y en qué forma y en qué medida se adecuan?"

H.P.: Las dificultades filosóficas son aún peores; porque si uno intenta defender una teoría de la copia, una teoría de la verdad como correspondencia, en relación con la ciencia empírica, uno puede responder a la pregunta acerca de cómo se construye el cuadro, de tal manera que corresponda, diciendo: "Tenemos órganos sensoriales." Esta no es realmente una respuesta satisfactoria, porque, como ya dije, hay una enorme cantidad de interpretación implícita en el simple ver y en el simple oír; pero qué hemos de responder si alguien nos pregunta: "Si el conocimiento matemático es sólo una copia de cómo *son* los números, de cómo *son* los conjuntos y de cómo *son* otros objetos matemáticos, entonces ¿qué 'órgano sensorial' nos permite 'ver' cómo son?"

B.M.: Y, en efecto, ¿qué son los números? Esta, por sí misma, es aún una pregunta profundamente problemática.

H.P.: Así es. Y, por otra parte, no quiero decir que a la teoría de la anticorrespondencia le vaya muy bien, tampoco. Me parece que el conocimiento matemático es un verdadero rompecabezas y creo que los filósofos deben concentrarse más de lo que ahora lo hacen en la filosofía de la matemática, porque parece ser un área en la que ninguna teoría funciona muy bien.

B.M.: Éste es otro paralelo importante entre la matemática y la ciencia. A través de la historia de la ciencia, uno de los conflictos perennes ha sido la tesis que la consideró como refiriéndose a objetos en un mundo que existe de manera independiente de la experiencia humana, y la tesis que la consideró como un producto de la mente humana. (Como usted lo señaló antes, casi ciertamente, la verdad es una combinación de ambas.) Bien, exactamente de la misma manera, hay una vieja disputa en la histo-

ria de las matemáticas entre quienes piensan que la matemática es algo que le es inherente a la estructura del mundo (del que la derivamos por observación y experiencia), y quienes la ven como una creación de la mente humana (la que luego intentamos sobreponer a la realidad, como una cuadrícula a un paisaje).

H.P.: La última historia es atractiva, debido al problema del órgano sensorial, pero tampoco parece que funcione bien, porque parece que no tenemos libertad de imponer cualquier matemática o cualquier lógica que deseemos. Casi cualquiera reconocería que al menos tenemos que estar consistentes, y qué sea consistente y qué no lo sea, no es algo que simplemente podamos inventar o decidir. Cuando intentamos dar explicaciones convencionales, subjetivas, nos topamos con la objetividad de las matemáticas, y cuando intentamos subrayar la objetividad de las matemáticas, nos topamos con otro conjunto de problemas. Creo que podemos aprender mucho más de lo que sabemos acerca del conocimiento humano y acerca del conocimiento científico, si profundizamos más en esta área.

B.M.: Esto me lleva a la que tendría que ser mi última pregunta: ¿cuáles considera usted las áreas más probables de desarrollo en el futuro inmediato, en filosofía de las matemáticas y en filosofía de la ciencia?

H.P.: Creo que confinaré mis predicciones al futuro *inmediato,* porque sabemos que las predicciones a largo plazo son siempre falsas... En el futuro inmediato yo esperaría que la filosofía de la matemática y la filosofía de la lógica fuesen "áreas de desarrollo". Supongo que declinará un poco el papel central que desempeña la filosofía de la física en la filosofía de la ciencia. Sin embargo, parte de la filosofía de la física toca a la filosofía de la lógica. Respecto a la mecánica cuántica se ha presentado la muy importante sugerencia de que podríamos tener que cambiar de lógica, cambiar nuestra visión de lo que sean las verdaderas leyes lógicas, a fin de entender cómo puede el mundo ser mecánico cuántico. Este aspecto de la filosofía de la mecánica cuántica será un área de discusión importante. Pero, en general, supongo que las cuestiones básicas serán aquellas en las que casi no pensamos como cuestiones de la filosofía de la ciencia, que podrían describirse tan adecuada o más adecuadamente, como cuestiones de la filosofía de la mente o de la filosofía del lenguaje, preguntas tales como la importancia y la posibilidad de modelos de computadora de la mente, la importancia de modelos de computadora del lenguaje, y preguntas acerca de teorías de la verdad, de la naturaleza de la verdad, de la naturaleza de la verificación y la pregunta acerca de cómo la ciencia puede ser objetiva, aun si no hay un método científico riguroso.

B.M.: Una cosa me preocupa: hace ya más de setenta y cinco años que Einstein, a los 25 años de edad publicó la teoría especial de la relatividad

y aún la mayoría de la gente con preparación superior tiene apenas una idea vaga de ella. No ha hecho casi nada para modificar su visión del mundo. Y se podría decir lo mismo acerca de la mayoría de los casi increíbles avances científicos que se han logrado en este siglo. ¿No hay el peligro de que la ciencia esté avanzando tan rápidamente, que el nuevo mundo de visión que nos está abriendo del universo, no lo esté comprendiendo el no especialista?

H.P.: Ése es un peligro; pero algo podemos hacer el respecto. Por ejemplo: hay ahora un texto sobre la relatividad espacial, de Taylor y Wheeler, llamado *Spacetime Physics (Física del espacio-tiempo)* ideado para el primer mes del primer curso de física para estudiantes de primer año de Facultad, y los autores señalan al comienzo que esperan que llegará el tiempo en que esto se enseñe en las escuelas preparatorias.

B.M.: ¿Cree usted que ese tiempo llegará pronto?

H.P.: Estoy seguro de que así será.

XIII. FILOSOFÍA Y POLÍTICA

Diálogo con RONALD DWORKIN

INTRODUCCIÓN

B.M.: Durante la segunda Guerra Mundial hubo un fuerte sentimiento, compartido entre los aliados occidentales, de que aquello por lo que estaban luchando era la libertad del individuo, y que esto quería decir, en la práctica, defender las instituciones liberales democráticas. Este sentimiento satura la única gran obra de filosofía política que se escribió durante esa guerra: *La sociedad abierta y sus enemigos,* de Karl Popper, publicada en 1945. Y durante dos decenios después de la guerra, hubo algo así como un consenso liberal entre las democracias occidentales; tanto, que la gente comenzó a hablar de "el fin de la ideología", como si ya no quedasen más discusiones acerca de los fundamentos ideológicos. Un lema que en Inglaterra llegó a citarse mucho en los círculos académicos fue, "La filosofía política está muerta."

Quizá, más tarde o más temprano, una reacción contra esta actitud era inevitable. Cuando comenzó a surgir, a mediados del decenio de 1960 a 1969, lo hizo desde ambas direcciones: la izquierda y la derecha. Los conservadores comenzaron a considerar que había llegado a haber demasiada libertad para el individuo; por ejemplo, respecto a la tolerancia sexual, a la pornografía, al uso de drogas, y a lo que juzgaban un fracaso en la reducción de la criminalidad, especialmente de los crímenes violentos. También tuvieron la impresión de que a toda una generación de jóvenes se le había permitido crecer en esa atmósfera social sin las restricciones de las disciplinas y castigos tradicionales, y que eran desastrosos los resultados que se comenzaban a manifestar. Al mismo tiempo, desde la extrema izquierda, muchos de cuyos integrantes pertenecían a la llamada generación tolerante, comenzaron a atacar los regímenes democrático-liberales, por razones totalmente diferentes; se les acusó de hacer intentos poco serios por redistribuir la riqueza o por abolir la pobreza; se dijo que las sociedades que presidían tenían distinción de clases; que eran racistas y sexistas y, lo peor de todo, se les hizo responsables de la prolongación de la bestial guerra en Vietnam.

Así que, una vez más, comenzó, muy en serio, el debate acerca de los fundamentos de la política y ahora el debate era acerca de la validez de las instituciones democrático-liberales que anteriormente se habían aceptado, sin más, durante tanto tiempo. Quizá porque en Estados Unidos estas controversias se encontraban en su punto más álgido, allí surgieron

NGLA
ARLOUR

las figuras principales que elevaría la nueva ola de pensamiento político. Y por todas las razones que acabo de bosquejar, su trabajo tendió a tomar la forma de una nueva defensa de la democracia liberal; o más bien, de nuevas defensas, porque incluso sus argumentos principales diferían, en ocasiones, unos de otros. En el mundo académico, el más influyente de los libros que hasta ahora han salido de tal corriente es *A Theory of Justice* [*Teoría de la justicia*] de John Rawls, profesor de Harvard, publicado en 1972. Y, quizá, el segundo libro más conocido sea *Anarchy, State and Utopia (Anarquía, Estado y utopía)* de otro profesor de Harvard; Robert Nozick, publicado en 1974. Si hubiese que añadir un tercer nombre a esta lista, sería el del protagonista de la presente discusión. Ronald Dworkin, norteamericano, también, ex-profesor de Yale, que actualmente reside en Inglaterra como Profesor de Jurisprudencia en Oxford. El libro de Dworkin, *Taking Rights Seriously (Tomando en serio los Derechos)*, publicado en 1977, obtuvo una aclamación que se extendió desde la más severa aceptación académica hasta la publicación de un artículo principal en la revista *Time*, cosa, esta última, que considero como una indicación de que impresionó, tanto a la mentalidad popular, como a la académica.

Discusión

B.M.: Antes de que comience a interrogarlo sobre su trabajo y el de sus colegas, ¿hay algo que quisiera usted añadir a lo que acabo de expresar a manera de introducción, acerca del contexto histórico y social dentro del cual surgió ese trabajo?

R.D.: Es interesante que tantos de los problemas sociales de los Estados Unidos de los que usted habló fuesen parte del problema racial, ¿no es así? Muchos de ellos tuvieron que ver con el movimiento de los derechos civiles, en primera instancia, y luego con los problemas especiales causados por los amplios programas de bienestar social, en ciudades como Nueva York. Estos programas ayudaron principalmente a los negros y a los puertorriqueños, y pesaron cada vez más sobre la gente que anteriormente se consideraba perteneciente a las clases trabajadoras; por ejemplo, los conductores de taxis, quienes empezaron a dudar de las premisas liberales que ya no los beneficiaban, sino que beneficiaban a gente aún en peores condiciones que ellos. Súbitamente, el liberalismo se convirtió en un tema de controversia en nuevas zonas. Estos sucesos tienen otra dimensión. Cuando los militantes de la Nueva Izquierda atacaron, primeramente, la política sobre Vietnam, y luego al liberalismo, en general, consideraron que estaban atacando, no sólo una teoría política particular, sino la idea total de una teoría política racional, desarrollada

lógicamente. Así que, cuando John Rawls escribió su libro, *A Theory of Justice,* fue una defensa de los valores liberales tradicionales pero, al mismo tiempo, una defensa de la idea total de usar la filosofía para apoyar posiciones políticas.

B.M.: ¿Qué hay de los antecedentes específicamente académicos de esta nueva ola de pensamiento político?

R.D.: Los más importantes de ellos estaban en el campo de la economía. Durante mucho tiempo, los economistas habían estudiado la idea de elección colectiva, la idea de que es posible decir que una sociedad se encuentra en mejores condiciones, en su conjunto, por virtud de algún cambio que ayude a algunas personas, en detrimento de otras. Pero en la época posterior a la guerra, mucho se preocuparon por hacer eso de manera formal; esto es, intentaron proporcionar fórmulas, números y gráficas para decir cuándo, de hecho, una sociedad se encuentra en mejores condiciones, en su conjunto. La obra de Kenneth Arrow fue muy importante y, en Inglaterra, las de Kaldor, Hicks y otros. La influencia de la economía formal del bienestar, es evidente en el libro de Rawls. Particularmente en los Estados Unidos, fueron también importantes los sucesos que se desarrollaron en la ley académica. En Inglaterra, generalmente no se considera que las escuelas de Derecho sean lugares en los que se llevan a cabo debates de principio político, pero eso sí sucede en los Estados Unidos. Claro está que una de las razones de que eso sea así es la importancia que tiene la Suprema Corte para decidir cuestiones de gran principio constitucional; y, ciertamente, en la época posterior a la guerra, y hasta los años 60, grandes cuestiones de principio fueron decididas por la Suprema Corte. En gran parte, estas fueron cuestiones acerca del trato a criminales acusados, pero puesto que fueron tribunales los que las decidieron, fueron cuestiones para discutirse en el nivel de los principios, lo cual se llevó a cabo en la Escuela de Derecho. Me parece que el libro de Nozick muestra la huella del estilo legal de considerar las cuestiones sociales. Así que estas dos líneas de desarrollo: la economía, por una parte, y las leyes, por el otro, fueron los antecedentes académicos del desarrollo en filosofía política.

B.M.: Creo que hemos esclarecido bastante por qué todo esto sucedió principalmente en los Estados Unidos. No obstante, estoy asombrado de que se haya hecho tan poco de este lado del Atlántico. Por ejemplo: consideremos el caso de Inglaterra. Del período que va de una generación a media generación atrás, tuvimos gente tan distinguida y tan diferente como Karl Popper y H. L. A. Hart, realizando una labor original en pensamiento político; sin embargo, a pesar de haber ocurrido eso justamente antes, en la Gran Bretaña hemos hecho poquísimo en años más recientes. ¿Por qué cree que esto fue así?

R.D.: Ciertamente, algún trabajo muy importante se ha hecho en Inglaterra. Isaiah Berlin, Stuart Hampshire, John Plamenatz, Michael Oakeshott, así como Herbert Hart, a quien usted mencionó, son todos filósofos políticos importantes. Pero concuerdo con usted en que aquí no se ha presentado recientemente algo así como una teoría esquemática llamativa, novedosa y, sin duda, las razones son muy complejas. Me parece que entre estas razones está una profunda diferencia en el carácter del debate político actual en uno y otro país. Después de todo, los Estados Unidos se encuentran aún dominados, aunque sea en retórica política, por una tradición dieciochesca que pone el acento en los derechos individuales; en el individuo enfrentado a la sociedad. Me parece que en Inglaterra el debate político es algo mucho más acerca del carácter del bienestar general, acerca de qué estrategias pondrán a todos en una mejor situación, o acerca de algo que no carece de relación con aquello; acerca de la lucha entre grupos o clases, sobre cuál ha de subir y cuál ha de bajar. Creo que la cuestión acerca de los derechos individuales se presta mucho más a una presentación esquemática organizada; como la de un tratado. La ola reciente de filosofía política en los Estados Unidos la han producido nuevas ideas acerca del individualismo. No ha habido nuevas ideas comparables, de carácter filosófico, acerca del bienestar colectivo. He de añadir que las mayores teorías políticas de la tradición inglesa: Locke, Hobbes y demás, fueron teorías de individualismo, y creo que en Inglaterra hay un nuevo interés por el individualismo. Por ejemplo: la cuestión acerca de si Inglaterra debe tener una Carta de Derechos ha proporcionado cuestiones para el debate político, las que, un poco más adelante, si mi hipótesis es correcta, producirán una teoría política de tipo filosófico.

B.M.: Sospecho que otra razón por la que, comparada con Estados Unidos, Inglaterra se ha mostrado un tanto parca en la producción reciente de filosofía política, es que, en filosofía, en general, ha tenido una ortodoxia mucho más universal en los últimos dos o tres decenios, y esta ha resultado ser el análisis lingüístico, que llevó a tomar una visión estrecha de las tareas filosóficas. Durante mucho tiempo, los filósofos británicos tendían a pensar que todo lo que había que hacer respecto a la política era proporcionar un esclarecimiento filosófico de los conceptos característicos del pensamiento filosófico. Era una tarea para un obrero calificado; la gente escribió artículos interesantes sobre conceptos tales como igualdad, pero eran de un tipo algo escolástico y, por su naturaleza, era improbable que esto produjese cualquier teoría extensa o llamativa.

R.D.: Estoy seguro que eso es así. Pero tal concepción tan limitada del papel que desempeña la filosofía, se ha quedado atrás en otras áreas de la filosofía, en Inglaterra. Lo que usted dijo tuvo sus paralelos, por ejemplo, en metafísica y en teoría del conocimiento; pero ya no es así.

B.M.: Ahora; debido en parte a la influencia norteamericana, también esto lo estamos dejando atrás en política. Sin embargo, algo muy asombroso es que la teoría política norteamericana sea el foco de interés en las universidades inglesas, siendo Rawls, como antes dije, la figura reciente más interesante e influyente.

R.D.: Sí; absolutamente. No hay duda acerca de eso. Por ejemplo: es difícil leer un tratado legal sin encontrarlo mencionado dos o tres veces. Tanto en Inglaterra como en los Estados Unidos, cualquier discusión académica o culta acerca de política social contiene la referencia casi obligatoria a Rawls; en ocasiones, en un lenguaje tal, como para hacerme pensar que el autor no ha entendido, o que ni siquiera ha leído el libro. Pero, ¡qué influencia!

B.M.: Antes de que consideremos el contenido real de su pensamiento, ¿es posible explicar por qué está teniendo este tipo de influencia?

R.D.: Creo que hay dos razones. Primero, algo que ya he mencionado, y es que él representa no sólo una teoría particular, sino una demostración majestuosa del poder del argumento en política. A la gente la atrae una vez más la idea de que un argumento ininterrumpido, que comience con principios que puedan plausiblemente tomarse como primeros principios, puede realmente decirnos qué hacer acerca de la ley de agravios o acerca de la distribución de la leche a niños en edad escolar. En segundo lugar, las conclusiones a las que llega tienen, haciendo a un lado el argumento, un atractivo intuitivo enorme para las personas de buena voluntad. Son conclusiones atractivas.

B.M.: Sé que ésta es una petición increíble, pero, ¿le sería posible resumir la tesis central de Rawls, de manera que nos dé alguna indicación de su influencia, tan considerable?

R.D.: Lo intentaré. Una buena idea sería distinguir dos aspectos del libro; el método que Rawls sugiere y emplea, y las conclusiones a las que llega. Creo que es útil distinguirlos, porque a algunas personas les impresiona un aspecto, y no el otro. El método es llamativo. Rawls nos dice que, cuando nos preocupan las cuestiones básicas de la justicia, cuando deseamos descubrir las reglas que proporcionarían la estructura básica de una sociedad justa, debemos proceder de la siguiente manera: debemos contarnos un cuento de hadas. Debemos imaginar un congreso de hombres y mujeres que aún no pertenezcan a ninguna sociedad particular, y que se hayan reunido en una especie de convención constitucional, para escoger las reglas fundamentales para una sociedad en formación. Estas personas son comunes; del pueblo. Tienen identidades específicas, debilidades específicas, fuerzas específicas, intereses específicos. Pero sufren de un tipo de amnesia de los más graves. No saben quiénes son. No saben si son viejos o jóvenes, hombres o mujeres, blancos o negros, talentosos o

tontos. En particular, y esto es muy importante, no conocen sus propias creencias acerca de qué es valioso en la vida. Realmente cada uno tiene una concepción de cómo quiere que sea su vida, cuáles son sus preferencias acerca de la moralidad sexual, y demás, pero nadie sabe, de hecho, cuáles son sus tesis acerca de esas cuestiones. Así que, usando una expresión de Rawls, esto es como si se encontraran separados de sus propias personalidades por un velo de ignorancia. Ahora bien, a pesar de esto, estos amnésicos deben ponerse de acuerdo acerca de una constitución política. Rawls dice que, si nos preguntamos a qué acuerdos llegarían sobre una constitución personas en esta extraña situación, cada una de ellas, actuando sólo en una búsqueda racional de su propio interés personal, la respuesta a esa pregunta sería, por esa razón, principios de justicia. Claro está que es exagerado suponer que algo similar a esta convención ha sucedido realmente o, incluso, que podría suceder. La narración es una forma dramática de pedir a la gente que se imagine haciendo elecciones en su propio interés personal, pero sin saber cosas que distingan los intereses de uno, de los intereses de otros y, claro está, esa es sólo una manera de dar fuerza a cierta concepción de igualdad referente a decisiones políticas. Pero, por el momento, creo que es mejor no abandonar el mito, porque el mito mismo tiene gran poder. La pregunta es: ¿cuál sería el acuerdo al que llegarían las personas en esta situación?

Esto nos lleva al segundo aspecto del libro. ¿Qué conclusiones proporciona este método? Hay dos, y Rawls las denomina "los dos principios de la justicia". Yo diría que son principios para una sociedad con cierto grado de desarrollo económico, de tal manera que, por ejemplo, haya bastante comida para todos. Rawls dice que una vez que se ha llegado a ese punto, la gente en la posición original, como llama a esta extraña situación, estaría de acuerdo en los siguientes dos principios: Primero, todo el mundo ha de tener las libertades básicas, las que Rawls enumera, en la mayor cantidad que sea congruente con que todo el mundo tenga por igual las libertades básicas. Estas libertades básicas incluyen las libertades políticas convencionales, la libertad de votar, la libertad de expresión sobre asuntos políticos, la libertad de conciencia; incluyen, también, la libertad de tener propiedades personales, la de tener protegida la propia persona, la de no ser detenido súbitamente y sin la debida causa, y así sucesivamente. De esta manera, están protegidas las que se podrían denominar libertades liberales convencionales. En segundo lugar, no ha de tolerarse diferencia alguna en riqueza, a menos que esa riqueza redunde en beneficio del grupo en peor situación en esa sociedad. Este segundo principio es muy dramático. Supongamos que un cambio en la estructura económica hiciese mucho más rico al muy rico, mucho más pobres a las clases medias y, en general, mucho más pobre a la comunidad, en su

conjunto. El cambio debe hacerse, si el resultado ha de beneficiar al más pobre de los grupos; por pequeño que sea.

Así que tenemos dos principios: el primero es el principio que dice que hay ciertas libertades que deben protegerse; el segundo, es un principio más igualitario, que dice: "Considera la situación del grupo en peores condiciones. Todo cambio en la estructura social ha de beneficiar a ese grupo." Los dos principios están relacionados mediante lo que Rawls denomina "el principio de prioridad". El primer principio domina al segundo. Por ejemplo: aun cuando una reducción de las libertades políticas, eliminar el derecho a la libre expresión, beneficiase al grupo en peores condiciones de la sociedad, eso no debe hacerse. Sólo cuando se ha protegido plenamente la libertad, se tiene derecho a considerar las cuestiones económicas que surgen del segundo principio. Cuando se llega a esas consideraciones económicas, se debe beneficiar a la clase en peores condiciones; pero eso no se puede hacer hasta que las libertades de todos estén suficientemente protegidas.

B.M.: Este principio, de que el bienestar de los que se encuentran en peores condiciones debe tener una consideración primaria, es extraño, en un doble sentido. Nunca ha habido una sociedad que opere conforme a este principio; ni siquiera la más democrática de las democracias liberales. En segundo lugar, va en contra de la intuición; no es así como "pensamos" naturalmente. Y tampoco resulta claro, en manera alguna, por qué ha de considerarse un principio de *justicia.*

R.D.: Debemos distinguir dos cuestiones diferentes. Una es, "¿Rawls prueba eso?" ¿Prueba que las personas en su posición original seleccionarían de hecho ese segundo principio? En segundo lugar, y sin considerar la cuestión de si lo prueba, ¿tiene algún atractivo para nosotros? Ahora bien, respecto a esta segunda cuestión, debo decir que a mí me atrae mucho, así como a muchas otras personas. Esto puede llevarse a extremos. Obviamente, podemos imaginar situaciones en las que a la mayoría de la gente le parecería insensato seguirlo. El principio podría requerir que fuese necesario cualquier sacrificio por parte de las personas en mejores condiciones, para darles un tazón más de arroz a cada uno de los pobres hambrientos de la India, lo cual, de hecho, no modificaría mayormente sus vidas. Pero lo que me parece irresistible es la idea general de que la solidaridad, un sentido de respeto hacia los compañeros humanos, lo mueve a uno a atender a aquellos cuyas necesidades son mayores.

Una cuestión mucho más difícil para mí es ver si, de hecho, este principio impositivo es una consecuencia del método de Rawls; esto es, si él puede demostrar que las personas, en su posición original, lo escogerían. Al fin y al cabo, su argumento es que escogerían ese principio teniendo en cuenta su propio interés personal. Su argumento es que la gente inca-

pacitada (como la de su hipótesis), no sabiendo nada acerca de ella misma, se diría: "Vean, si escojo reglas que, por ejemplo, sean apropiadas para la Florencia del Renacimiento, entonces yo podría ser príncipe. Si escojo el segundo principio de Rawls, al menos le pongo un límite a lo peor que yo pueda estar. En las peores condiciones, yo estaré tan bien como quienquiera que pueda estar en las peores condiciones." Ahora bien, Rawls dice que la gente, en la posición original, irá a la segura, y escogerá su segundo principio. Sus críticos dicen que no tiene derecho a suponerlo. Algunas personas son arriesgadas por naturaleza, y escogerán Florencia. Otras, por naturaleza, son extremadamente conservadoras, temerosas, y escogerán el segundo principio de Rawls. Si nada suponemos acerca de sus temperamentos, no podemos probar qué escogerán.

B.M.: Se me plantea un problema con toda esta noción de la posición original. Claro está que, como lo ha dicho usted con meridiana claridad, Rawls la presenta como una especie de mito; sin embargo, a mí me produce la impresión de que es un mito algo tenue; frívolo, incluso. Me recuerda juegos de salón; de gente que se sienta ante una mesa a jugar un juego como "El turista", y que adopta reglas de este tipo porque, antes de comenzar, no sabe si acabarán como individuos con hoteles en Acapulco y Can Cún, y con una pila de dinero, o con nada, en absoluto. Y algo que es propio de las reglas de un juego es que tienen que ser las mismas para todos los jugadores, o para cualquier jugador en una posición dada. Pero, en mi opinión, todo esto guarda muy poca relación con las realidades históricas de las que emergen las sociedades reales y que, por tanto, las configuran, y con las realidades sociales dentro de las que se encuentran los individuos reales, y que son, por tanto, los factores reales con los que necesitan relacionarse las filosofías políticas.

R.D.: Aquí no nos preocupa la cuestión histórica. No nos preocupa cómo de hecho, se escogen los principios. Lo que nos preocupa es cuáles principios sean los justos. Rawls nos dice que la concepción básica tras la posición original es la idea de la justicia como imparcialidad; como juego limpio. Ahora bien, usted dice que cuando las personas van a jugar, escogen reglas que parecen imparciales, sin saber cuál será el resultado del juego. Parece erróneo que los jugadores discutan una regla particular, porque saben que favorecerá la posición que esperan ocupar. Rawls arguye que esa intuición, aun cuando usted la presentó en un contexto frívolo, es realmente una intuición muy profunda, y que vale para la sociedad, en su conjunto. La cuestión de la justicia es sólo la pregunta: "¿Con qué reglas estarían de acuerdo las personas, si no supiesen que eran ricas, hábiles o que tienen padres inteligentes?" Me parece que esto es parte del atractivo intuitivo de la posición. Ahora bien, he de añadir

que comparto el descontento de usted, en parte. Creo que el mito, la estrategia, se presenta sin el apoyo suficiente, y que uno desearía formular la siguiente pregunta: "¿Qué se tiene que suponer, como una especie de teoría profunda, acerca de los derechos de los ciudadanos, acerca de los fundamentos de la justicia política, para demostrar por qué son atractivos el artificio y la idea de la justicia, como imparcialidad?" Esa es la pregunta en la que Rawls nos hace pensar.

B.M.: Habiendo defendido a Rawls de una crítica implícita mía, ¿diría usted ahora cuáles son los que considera los principales defectos de esta teoría?

R.D.: La idea de la posición original, por poderosa y llamativa que sea, adquiere una vida demasiado propia en el libro. Creo que Rawls pasa demasiado tiempo intentando demostrar que la gente en la posición original escogerá inevitablemente sus dos principios, y no otras alternativas que se le ocurren a uno, y, en su demostración, se apoya en argumentos económicos bastante complejos, que no son del todo pertinentes. Esto exagera la importancia de tal demostración; sugiere que la posición original es un punto de partida axiomático o evidente de suyo, de tal manera que todo gira en torno de si, por lógica inexorable, se obtienen conclusiones sustantivas de ese punto de partida evidente. Por tanto, algunos lectores creen que, si pueden descubrir alguna falla en el argumento que se supone que demuestra esto (como la dificultad que presenta la afirmación de que algunas personas en la posición original podrían ser arriesgadas, por temperamento), entonces esto destruiría toda la obra de Rawls. También se confunden los lectores cuando Rawls dice que algunos rasgos de la posición original están fijos, de tal manera que esto produzca los dos principios que él apoya. Así, parece que está "cargando los dados".

De hecho, como yo entiendo el libro, la posición original no es un punto de partida axiomático, evidente de suyo, para teorías de la justicia, sino una especie de punto intermedio de llegada. Es un artificio que proporciona un apoyo considerable, aun cuando no inevitabilidad lógica, a principios de justicia que tienen un atractivo independiente; y es también un artificio que parece captar requisitos importantes de la imparcialidad, por sí misma. Pero estos hechos sólo sugieren la necesidad de alguna teoría más profunda, que explique por qué la posición original, que parece apoyar estas conclusiones, es un modelo atractivo para teorías de la justicia. Cuando la teoría más profunda se aclare más entonces disminuirá la importancia de la posición original como artificio, porque las conexiones importantes del argumento serán las que vayan directamente de la teoría más profunda a los principios de justicia que apoyan. Éstos pueden ser más o menos diferentes de los que, según el argumento de

Rawls, escogería la gente en la posición original, respecto a otras alternativas aparentes.

Por consiguiente, mi primera queja es, en gran medida respecto a la presentación. En ocasiones, Rawls parece dar más importancia de la necesaria al argumento de la posición original, sobre todo en cuanto a los aspectos económicos del mismo, y teniendo en cuenta sus ambiciones filosóficas generales. Mi segunda queja tiene más sustancia. Es muy débil el argumento que esgrime Rawls en favor del primer principio; del principio que requiere una prioridad para la libertad. Su argumento es que, una vez que estén satisfechas las condiciones mínimas de vida, toda persona racional preferirá tener más de las libertades que él enumera, que cualquier otra mejora en bienes materiales. Pero la experiencia nos enseña que ese parece un supuesto injustificado. De hecho, no creo que pueda generarse, mediante el artificio de la posición original, el principio de prioridad de la libertad. Rawls debe demostrar, no que la gente en la posición original escogería la prioridad de la libertad, sino que esta prioridad es necesaria para la igualdad de posición que constituye la posición original. Podría hacerlo sólo suponiendo una preferencia por estas libertades, como parte del propósito de la posición original. Eso, claro está, haría mucho menos atractivo el artificio, debido a que muchas más de las conclusiones estarían ya incluidas en la posición misma. Pero, como acabo de decir, de cualquier manera, no creo que el artificio sea tan importante como parece a primera vista.

Pero las quejas que acabo de formular ilustran la mayor virtud del libro. Su importancia no la agotan los argumentos particulares que presenta. Muestra al lector una tarea, y le invita a que se una a ella. Le dice: "Si estas conclusiones te parecen atractivas, si te parece correcta la idea de que debemos pensar en la justicia en términos de imparcialidad, entonces ¿por qué es esto así?" De hecho, el libro ha originado un movimiento para pensar con estas directrices, movimiento del que (Rawls mismo sería el primero en decirlo) su libro no es la última palabra. Cada una de las personas que lea el libro tendrá una versión diferente de la tarea. Tengo una idea particular de la tarea que hace que el libro me parezca muy importante. Hay dos enfoques generales posibles acerca de la cuestión acerca de cuáles arreglos sociales son justos. Un enfoque dice que la respuesta a la pregunta: "¿Qué es justicia?", depende de la respuesta a una nueva pregunta, a saber: "¿Qué tipos de vida han de llevar hombres y mujeres?" "¿Qué se considera como excelencia en un ser humano?" Dice: "Trata a la gente como le gustaría ser tratada a la gente excelente, conforme a alguna teoría de la excelencia." Los liberales rechazan ese enfoque de la justicia. Dicen que la justicia es independiente de cualquier noción particular de la buena vida, de tal manera que per-

sonas que sostienen tipos muy diferentes de teorías acerca de la excelencia humana pueden estar de acuerdo acerca de lo que requiere la justicia. (Claro está que por liberalismo no me refiero al Partido Liberal de Inglaterra. Me refiero a la teoría política llamada liberalismo.) El libro de Rawls intenta demostrar hasta dónde puede generarse una teoría política atractiva, altruista y humanitaria, que se base en este segundo enfoque liberal.

B.M.: Tanto los conservadores, como la gente de la izquierda radical, tienden a considerar al individuo como un animal social, de manera predominante, y a creer que la teoría política incorpora en sí misma, no sólo de manera usual, sino que siempre debe hacerlo (y quizá no pueda dejar de hacerlo), una concepción de cómo deben vivir los individuos. Pero los liberales creen que cómo vivan los individuos es algo que, donde quiera que sea posible, deben decidir los individuos mismos. Por tanto, los liberales no *desean* una teoría política que le ofrezca al individuo una vida particular, por atractiva (para no decir "ideal") que ésta sea. Y se oponen a cualquier forma de sociedad que intente imponer un ideal de esta índole.

R.D.: No porque el liberal sea escéptico; no porque el liberal diga que la pregunta acerca de cómo deben vivir los seres humanos no tiene respuesta, sino, más bien, porque insiste, por diversas razones, en decir que la respuesta debe darla cada persona por sí misma, y que es el mayor insulto intentar decidir esa cuestión, para los individuos, socialmente.

B.M.: Ciertamente, una de sus críticas al conservador o al izquierdista radical sería que supone que la respuesta es la misma para todos.

R.D.: Sí. No porque suponga que diferentes respuestas son las correctas, (no necesita ser un relativista) sino porque afirma que responder por la gente, sea que ésta dé una respuesta correcta, o equivocada, es menguar su personalidad y dignidad.

B.M.: Así que, lejos de creer que las respuestas de otras personas son necesariamente correctas, el verdadero liberal creerá apasionadamente en el derecho que tienen de vivir de maneras que él desaprueba.

R.D.: Sí. Excepto, claro está, que no deben vivir *injustamente,* según el concepto liberal de injusticia. No deben obrar de tal manera que nieguen a otros la misma independencia. Rawls, según entiendo el libro, argumenta que esta familiar advertencia liberal es un calificativo poderoso, porque, entre otras cosas, requiere del segundo principio de justicia.

B.M.: Algo asombroso del libro es que ha engendrado una literatura instantánea. Fue publicado en 1972 y, a sólo media docena de años, ya hay varios libros sobre él que están en prensa o en los aparadores de las librerías. Esto es extraordinario. No puedo recordar que tan rápidamente haya surgido toda una literatura a partir de un solo libro. Usted le

ha hecho sus propias críticas a Rawls; ¿hay algunos otros, con quienes usted no esté necesariamente de acuerdo, pero que tengan un lugar importante en la discusión general?

R.D.: Como usted lo ha indicado, gran parte del trabajo acerca de Rawls ha sido crítico. Anteriormente expliqué uno de los argumentos más populares contra su método. Este argumento critica que Rawls suponga que casi toda la gente es conservadora, en tanto que alguna es atrevida. Creo que otra parte más interesante de la literatura, tanto de derecha como de izquierda, critica las conclusiones de Rawls. Los críticos derechistas dicen que es absurdo cargar con la preocupación por el grupo en las peores condiciones. Ellos dan argumentos a favor de los valores, como los valores culturales, los cuales según dicen, deben respetarse, aun si esto redunda en redistribución desigual de la riqueza. La crítica izquierdista es más compleja. Ante todo, se fija en la idea de Rawls acerca de la prioridad de la libertad, que parece ser un argumento, en el sentido de que, cuando la libertad y la igualdad entran en conflicto, ha de preferirse la libertad. Los radicales condenan esta tesis por pequeñoburguesa. Una segunda crítica de la izquierda se concentra en el segundo principio de Rawls, que no permite desigualdades, excepto las que beneficien al grupo en peores condiciones. Algunos radicales sostienen que las desigualdades son malas, incluso si benefician al grupo en peores condiciones de tal manera que hemos de preferir una sociedad de igualdad completa, aun si todos estuviesen en mejores condiciones materiales, en caso de haber alguna desigualdad.

B.M.: Me da la impresión de ser una tesis masoquista; pero supongo que hemos de conceder que la defienden algunas personas serias.

R.D.: Así es, en efecto. Creen que el daño a la propia estimación, que causa ver a otros en mejores condiciones en la estructura social, es una influencia tan maligna sobre la personalidad, que la gente en el fondo no puede realmente encontrarse en una mejor situación total, aun en caso de encontrarse materialmente en mejores condiciones. De todas las críticas a Rawls, yo diría que la más ferozmente controvertida es esta tesis de "fastídiate a tí mismo, por querer fastidiar a los demás".

B.M.: Si me permite decirlo, creo que ha dado usted una excelente exposición de las tesis de Rawls en un espacio casi imposiblemente breve. Ahora me gustaría que consideráramos el segundo libro importante que mencioné en mi introducción: *Anarchy, State and Utopia,* de Rober Nozick. ¿Podría usted hacer con Nozick, quizás de manera aún más breve, lo que acaba de hacer con Rawls?

R.D.: Lo intentaré. Nozick comienza su libro con una proposición maravillosa por su simplicidad. Dice que los individuos tienen derechos, y que estos derechos consisten exclusivamente en que no se dañen sus per-

sonas, que no se limite su libertad, o que no se les quite su propiedad sin su consentimiento. Nozick cree que estos derechos de persona y propiedad son absolutos y, puesto que típicamente los gobiernos limitan la libertad y quitan la propiedad (mediante impuestos y de otras formas), la afirmación de Nozick suscita el problema de si puede haber algún gobierno que no viole sistemáticamente los derechos de sus gobernados. Así que Nozick dedica la primera parte de su libro (y en muchas formas la más impresionante) a demostrar cómo puede estar justificado algún tipo de Estado, a pesar de que los individuos tengan los derechos que él dice que tienen. El problema que considera más arduo es éste. Los Estados exigen el poder de monopolizar el uso de la fuerza, y de impedir que sus ciudadanos usen ellos mismos la fuerza, incluso para recuperar la propiedad de que se les ha despojado.

B.M.: Seguramente cualquier Estado debe impedir que el ciudadano se haga justicia por su propia mano...

R.D.: Sí. Pero según los supuestos básicos de Nozick, yo tengo derecho a recuperar lo que es mío y a hacer otras cosas que sean necesarias, para proteger mis derechos básicos a la propiedad y a la libertad de mi persona. Pero él concede que habría caos si todo el mundo usara la fuerza cuando considerara que se han violado sus derechos. Así que formula la pregunta: ¿Puede estar justificado el Estado al impedir este caos, exigiendo y ejerciendo un monopolio de la fuerza? Él argumenta que, en ciertas circunstancias, puede estar justificado para obrar de esta manera. Su argumento es muy complejo y muy impresionante: aun cuando tengo algunas dudas de que sea del todo eficaz. Pero, de cualquier forma, el resultado del argumento es que legítimamente puede haber lo que Nozick denomina "un Estado velador", lo que significa un Estado que exista simplemente para proteger la propiedad y a la persona, para castigar a la gente en nombre de otra gente. Luego, surge la pregunta: "¿Puede el Estado hacer algo más que eso?" Al fin y al cabo, los Estados modernos hacen mucho más que eso. Nos cobran impuestos, y usan nuestro dinero para ayudar a otra gente, o para obras de interés común. Nozick da a esa pregunta una respuesta muy firme. No. El Estado no puede hacer nada, excepto actuar como velador. Por ejemplo: no puede cobrar impuestos con ningún otro propósito que no sea el de pagar a la policía y otros servicios similares. No hay duda de que muchas personas que lean esta discusión sentirán alguna simpatía por esta tesis. En algunos círculos políticos, Nozick ha sido bastante popular, cuando menos por lo que se refiere a esta parte de sus tesis.

Ahora bien, ¿qué argumentos esgrime para limitar el papel del Estado a este papel mínimo de velador? Su argumento es típicamente ingenioso y complejo, pero el meollo de esto es el siguiente: Nozick elabora la

teoría de una distribución justa de bienes, que denomina teoría histórica. El que sea justa una distribución particular de las "pertenencias", que es el término que Nozick usa para bienes, dependerá totalmente de cómo cada persona llegó a adquirir sus pertenencias. En una sociedad moderna, la mayoría de las pertenencias de cada persona fueron anteriormente de otra. Si una persona adquirió sus pertenencias de otros, sea como regalo, o por intercambio, entonces estas pertenencias son lícitas. Si se adquirieron de otros mediante alguna forma de robo (o si estos otros las adquirieron por robo, en el pasado) entonces las pertenencias no son lícitas. Esto es casi todo. Conforme a esta teoría, la justicia es una cuestión de historia, y no de lo que Nozick llama una *pauta*. Esto es, no se trata de saber si las pertenencias actuales de una persona tienen que conformarse a algún esquema, independiente de la historia, acerca de cómo las pertenencias de una persona han de relacionarse con las de otras; de cómo han de relacionarse con el mérito, o ninguna otra cosa por el estilo. Ahora bien, un Estado que sea más activo que el Estado mínimo de Nozick, debe estar siguiendo alguna teoría pautada de la justicia. Por ejemplo: cobra impuestos a unas personas para proporcionar servicios a otras, con base en la teoría de que la justicia requiere que nadie esté sujeto a una extrema pobreza, si otros tienen mucho más de lo que necesitan. No se contenta, como se contenta el Estado de Nozick, con dejarle la redistribución a la historia.

Así que Nozick argumenta en favor de su propia teoría del Estado mínimo, argumentando en contra de todas las teorías pautadas de la justicia. Supongamos, nos dice, que uno pudiera recoger la propiedad de todos, y luego redistribuirla conforme a la propia pauta favorita de justicia. Por ejemplo: si uno fuera un igualitario estricto, dividiría toda la propiedad recogida en partes iguales, y daría una parte a cada ciudadano. Pero (argumenta Nozick), tan pronto uno vuelva la espalda, los ciudadanos se enredarán en trueques y negocios, de tal manera que la pauta que uno ha impuesto se rompe para siempre. Supongamos que uno de los ciudadanos es Wilt Chamberlain (un famoso jugador norteamericano de baloncesto). Otros millones de ciudadanos estarán dispuestos, cada uno de ellos, a pagarle veinticinco centavos para persuadirlo de que juegue al baloncesto y que ellos lo vean. Entonces, él se hará mucho más rico que cualquiera de ellos. Para impedirlo, se tendrá que prohibir que la gente haga los negocios que desea hacer. Se tendrá que establecer una tiranía que interfiera constantemente con la libertad de los ciudadanos. Así que una teoría pautada, si la tomamos en serio, resulta ser una excusa para la forma más sistemática de tiranía. De ahí que la única teoría aceptable de la justicia sea la teoría histórica de Nozick, y el Estado mínimo, sólo velador, que él defiende.

B.M.: La idea de la justicia de Nozick parece consistir, de manera algo estrecha, en el derecho de la libertad de cambio.

R.D.: Esto se apoya en la noción de consentimiento. En cualquier ocasión en que uno pierda algo, debe ser con el consentimiento propio.

B.M.: ¿Cuáles considera usted los principales defectos de la teoría de Nozick?

R.D.: Son dos. Primero, me parece totalmente arbitraria su teoría acerca de los derechos que tiene la gente, de manera independiente de cualquier Estado. Es verdad que la idea de que la gente tiene el derecho a no perder sin su consentimiento nada de lo que posea, tiene cierto atractivo intuitivo. Pero también otras ideas tienen atractivo intuitivo, tales como la idea de que las personas en una situación desesperada tienen el derecho a preocuparse por otros. Claro está que el argumento de Nozick en favor del Estado mínimo se debilitaría si se reconociesen otros derechos prepolíticos fundamentales, como el derecho a preocuparse por otros en Estados de excepción. Estoy de acuerdo en que no deben violarse los derechos. Pero, en ocasiones, hay conflictos de derecho, y no veo razón alguna por la que el derecho a la propiedad de Nozick excluya otros derechos, o por qué sea necesariamente más importante que otros. En segundo lugar, sus argumentos son del tipo de "todo o nada", y son defectuosos, por esa razón. El argumento de Wilt Chamberlain es un buen ejemplo. Para una sociedad no sería atractivo, y quizá resultaría tiránico, prohibir todos los intercambios voluntarios que producen distribuciones desiguales. Pero por el hecho de que una gran interferencia con ese tipo de libertad sea una gran injusticia, no se concluye que sean injusticias menores otras interferencias selectivas menores.

B.M.: En las sociedades norteamericana e inglesa, vemos que el Estado está interfiriendo constantemente en los intercambios; sin embargo, distaría mucho de la verdad decir que éstas son dictaduras.

R.D.: Sí; exactamente. Podría haber un umbral de grados de interferencia que debería trasponerse antes de que se hubiesen violado los derechos de nadie. Obviamente, hay una gran diferencia entre cobrarle a Wilt Chamberlain, a fin de año, los impuestos por las ganancias que ha obtenido y prohibirle pedir lo que desee pedir por jugar al baloncesto, o prohibirles que paguen, a quienes desean pagarle lo que pide, por hacerlo. Sin embargo, Nozick no estaría de acuerdo con usted en que los Estados Unidos e Inglaterra no son dictaduras. Él cree que cobrar impuestos para redistribuirlos es una forma de esclavitud.

B.M.: Teniendo en cuenta que los modelos de Nozick están tan alejados de la realidad, ¿qué interés tiene leerlo?

R.D.: Hemos hablado de algunos temas centrales del libro. Pero es una obra muy rica, con muchas digresiones y extensas discusiones que

tienen un gran valor. Por ejemplo: en toda su discusión, Nozick proporciona el argumento más persuasivo, que hasta ahora haya yo visto, en favor del vegetarianismo. También me agrada mucho el estilo de Nozick; tanto su dicción, como su estilo argumentativo. Haciendo a un lado estos placeres incidentales, el libro de Nozick es valioso, porque presenta un gran desafío a quienes piensan (yo, entre ellos) que los derechos son muy importantes. Nozick argumenta que cualquier teoría que tome los derechos en serio, debe condenar las prácticas del Estado que propicien el bienestar. Como lo he sugerido, es posible refutar sus argumentos; pero éstos deben refutarse.

B.M.: Ahora, finalmente, deseo considerar el propio trabajo de usted. ¿Cómo se relaciona lo que está usted haciendo con lo que están haciendo Rawls y Nozick?

R.D.: En cierta forma, todos estamos trabajando en lo mismo. Si acepta usted la caracterización del liberalismo que anteriormente le propuse, de que el liberalismo es la teoría que independiza el contenido de la justicia de cualquier teoría particular acerca de la virtud o de la excelencia humana, entonces todos estamos intentando, aun cuando de maneras diferentes, definir y defender las consecuencias del liberalismo así concebido. Como habrá advertido, tengo una simpatía mayor por Rawls que por Nozick. Pero, cuando menos desde la perspectiva que yo considero importante, los desacuerdos que ha habido entre nosotros pueden presentarse considerando la idea familiar de que, en ocasiones, la libertad y la igualdad entran en conflicto; de tal manera que es preciso hacer una elección de compromiso. Nozick toma una posición extrema; salta los límites por un lado. Dice que la libertad lo es todo, y que la igualdad no es nada, excepto cuando resulte como derivado accidental de los intercambios libres, lo cual es muy improbable. Por otra parte, cuando Rawls presenta sus dos principios de justicia, parece, cuando menos superficialmente, que estuviese intentando establecer un compromiso entre los dos ideales. Él selecciona ciertas libertades básicas; las libertades políticas familiares, y dice que éstas vienen en primer lugar. Las libertades básicas pueden entrar en conflicto con las exigencias de la igualdad, representada por el segundo principio, y cuando esto sucede, las libertades básicas tienen prioridad. Pero, claro está, las libertades básicas son sólo parte de lo que la mayoría de la gente entiende por "libertad", de tal manera que cualquier conflicto entre las exigencias igualitarias del segundo principio, y alguna libertad no enumerada entre las libertades básicas, como la libertad económica, se resolvería en favor de la igualdad.

Yo, por mi parte, estoy ansioso por rebatir el supuesto de que cualquiera de las libertades básicas convencionales que denominamos derechos se encuentra, en cualquier nivel fundamental, en conflicto con la

igualdad. Desde mi posición, los derechos individuales tienen mayor sentido si los consideramos necesarios para cualquier teoría defendible de lo que requiere la igualdad. Deseo cambiar los términos del debate ortodoxo preguntando, acerca de cualquier pretensión de un individuo al derecho a la libertad, no "¿A cuánta igualdad debemos renunciar para respetar adecuadamente su derecho?", sino más bien: "¿Es necesario este derecho para proteger la igualdad?" Deseo defender al liberalismo de la acusación de que protege a los individuos a costa del bienestar de quienes se encuentran en el estrato más bajo de la sociedad. Nozick se declara culpable de esa acusación, pero defiende esa culpa como una virtud. Rawls argumenta, tanto en favor de la libertad, en la forma de ciertas libertades básicas, como en favor del bienestar del grupo en peores condiciones; pero su teoría parece separarlos conceptualmente, y sólo los relaciona con la dudosa tesis de que la gente en la posición original desearía a ambos, en ese orden. Yo he intentado argumentar que la igualdad económica, y los derechos individuales familiares, surgen de la misma concepción de igualdad como independencia, de tal manera que la igualdad es el motor del liberalismo, y toda defensa del liberalismo es, también, una defensa de la igualdad.

B.M.: Así que usted niega lo que muchas personas afirman; que haya conflicto entre la noción de derechos individuales y la noción de igualdad; por lo contrario, usted dice que se apoyan mutuamente. Pero, ¿no se opone la idea de derechos individuales a otra idea política, a saber, la idea de que las decisiones políticas deben pretender servir, no a los intereses especiales de individuos particulares que exigen sus "derechos", sino al bienestar general?

R.D.: Sí; así es, cuando menos superficialmente. Pienso, sí, que la única definición clara y útil de lo que sea un derecho, usa esta oposición entre los derechos y el bienestar general. Conforme a este sentido fuerte y útil, alguien tiene un derecho cuando está facultado para insistir en hacer algo o en tener algo, aun cuando con esto se dañe el bienestar general. Así que alguien tiene un derecho auténtico a la libertad de expresión, sólo si está facultado para expresar su pensamiento sobre cuestiones políticas, incluso cuando, por alguna razón, la persona promedio de la comunidad quede en una condición peor, cuando lo haga. Conforme a esta explicación, los derechos son cartas de triunfo que tienen los individuos sobre el bienestar general, o promedio. (Esta noción de los derechos acaso no esté exactamente de acuerdo con el uso ordinario de la palabra "derecho", que es inexacta, y amontona tipos muy diferentes de situaciones bajo ese único título. Pero la definición sí muestra que, aun cuando Rawls no usa mucho la palabra "derecho" en su libro, sus libertades básicas son, efectivamente, derechos en el sentido que yo estoy pre-

conizando, porque las libertades básicas tienen prioridad sobre las mejoras en la condición del grupo en peores condiciones y, *a fortiori,* sobre el bienestar del promedio.) Una virtud de esta explicación de los derechos es que muestra que los derechos no pueden darse por supuestos o, simplemente, considerarse axiomáticos, como Nozick considera que son sus derechos a la libertad personal y a la propiedad. Al fin y al cabo, si alguien está facultado para insistir en algo, aun si otros pierden más en bienestar de lo que aquél gana, entonces está haciendo una afirmación muy fuerte, que exige una justificación. Si realmente fuese una amenaza para la estabilidad económica permitir que un individuo criticase al gobierno cuando quiera y donde quiera, y mucha gente sufriría por esto, en tal caso no es intuitivamente obvio, entonces, que esté facultado para criticar. Si creemos que, aun en tal circunstancia, tiene el derecho de hablar libremente (lo cual yo creo), entonces, debemos demostrar por qué.

Podría usted pensar que disponemos de diversas estrategias. Podríamos intentar encontrar algún valor que sea diferente y más importante que el valor del bien general; quizá el valor del desarrollo personal individual, o algo semejante. Entonces, podríamos decir que, puesto que el desarrollo personal es más importante que el bienestar general, y puesto que la libertad de expresión, aun en situaciones en las que sufre el bienestar general, es esencial para el desarrollo personal, los individuos deben tener el derecho a la libertad de expresión. Efectivamente, esa estrategia general la han empleado con frecuencia personas ansiosas por defender los derechos individuales, pero no creo que pueda tener éxito. El desarrollo personal puede ser importante, pero, si es así, es un valor que *entra en* el cálculo del bienestar general. Si el bienestar general pudiera aumentarse impidiendo que alguien hablase en ciertas circunstancias, esto debe de ser así porque el daño al bienestar de otros individuos, tomado colectivamente, sobrepasa la pérdida en desarrollo personal de la persona a la que se impide hablar.

Yo argumento en favor de una estrategia muy diferente en defensa de los derechos. Deseo demostrar, no que los derechos son necesarios debido a un valor fundamental que se opone al bienestar general, sino, más bien, que *ambas* ideas, la de los derechos y la del bienestar general, están arraigadas en el mismo valor, más fundamental. Al fin y al cabo, así como parece arbitrario insistir en que los derechos son algo fundamental y axiomático, parece ser igualmente arbitrario insistir en que el bienestar general es algo fundamental o axiomáticamente importante. Suele creerse que el bienestar general tiene una importancia fundamental, porque el placer (o la felicidad, o la satisfacción de los deseos, o las preferencias) es un bien en sí mismo. Supongamos que una decisión económica particular (como determinada política de ingresos) pondrá en des-

ventaja a algunas personas, pero, a largo plazo, funcionará para beneficio de más gente. Entonces, conforme a esta teoría, producirá más placer (o felicidad) total, luego de restar el malestar que les causó a unos cuantos del placer que dio a la mayoría, en comparación con los efectos de la decisión opuesta. Si el placer es un bien en sí mismo, es mejor tener más, que menos placer total, y por esto tiene una importancia decisiva el bienestar general, más que el beneficio de los individuos particulares.

Pero esta defensa de la idea del bienestar general, aun cuando es familiar, parece muy débil. ¿No es absurdo suponer que el placer (o la felicidad, o la satisfacción de los deseos) es un bien es sí mismo? Algunos de los mejores argumentos de Rawls se dirigen a demostrar que, de hecho, esta idea es tan absurda como parece. Así que, si realmente creemos que el bienestar general es un considerando importante en cuestiones políticas, debemos encontrar una mejor explicación de por qué es así. Creo que podemos encontrar una mejor explicación en la idea de igualdad. Si una decisión pudiera beneficiar a mucha gente en cierta medida, y dañar, en la misma medida, a unos cuantos individuos, y los gobernantes de la sociedad escogen la decisión opuesta, entonces ellos están incurriendo en favoritismo hacia la minoría. La única forma de tratar a todos los ciudadanos como iguales, es demostrar con actos la misma preocupación por el destino de cada uno de ellos; siendo lo demás igual, se colige que ha de preferirse una ganancia para muchos, en vez de una ganancia sólo para unos cuantos. Bentham mismo (cuya filosofía utilitaria constituye la defensa más dramática de la idea del bienestar general) hizo esta observación. Dijo que la estrategia de alcanzar el bienestar general cuenta a cada hombre como uno, y a nadie como más de uno.

Así que, efectivamente, la idea del bienestar general está arraigada en la idea más fundamental de igualdad. Pero (como dije antes) esa idea fundamental apoya también la idea de que los derechos individuales, en ciertas circunstancias, son cartas de triunfo por encima del bienestar general. La aparente oposición entre los derechos individuales y el bienestar general, en la que se basa la definición que propuse, es sólo una oposición superficial. El paquete de las dos ideas, concediendo que el bienestar general sea una buena justificación de las decisiones políticas en los casos normales, pero disponiendo que los derechos sean cartas de triunfo sobre esa justificación, en casos excepcionales, es más útil para la igualdad que conceder, simplemente, que el bienestar general sea la justificación última, en todos los casos.

En el espacio de que disponemos, no puedo defender en detalle esta afirmación; pero permítame darle una idea de cómo procedería la defensa. Por ejemplo: consideremos los derechos económicos, como el derecho a tener un nivel decente de vida en una sociedad con los recursos

suficientes para proporcionar a todos ese nivel. La política económica general debe pretender mejorar el bienestar del promedio. Esto significa que si una política económica mejoraría la condición de la comunidad, considerada en su conjunto, ésta debe escogerse, respecto de otra política que mejoraría la condición sólo de algún grupo más reducido. Todo esto lo requiere una actitud igualitaria general, porque, de otra manera, a las demandas de cada uno de los miembros de la clase menor se les habría dado la preferencia respecto de las demandas de cada uno de los miembros de la comunidad mayor. Pero si algunas personas acaban por debajo del nivel mínimo de vida que se requiere para llevar una vida decente, en el que *en absoluto* se puedan realizar las propias aspiraciones, y esto debido a sus circunstancias especiales, porque están lisiadas, porque carecen de aptitudes cotizadas en el mercado, o por alguna otra razón de esta índole, entonces, en su caso, se ha dislocado la justificación igualitaria general de la elección original, y ésta debe corregirse reconociendo que tales personas tienen derecho a un nivel mínimo, aun si el bienestar general no es tan alto como lo sería, si no se tuviera en cuenta. Conforme a esta explicación, a esto es a lo que viene a parar la tesis: a exigir un derecho económico para esas personas.

Los derechos políticos familiares que forman las libertades básicas de Rawls, también pueden ser objeto de justificación igualitaria. La democracia parlamentaria es una forma igualitaria de decidir, por ejemplo, cuáles han de ser las leyes penales de una comunidad. Las leyes penales están ideadas para proteger el bienestar general, y la igualdad exige que cada ciudadano tenga la misma voz para determinar cuál es la forma del bienestar general con este propósito. Pero supongamos que a un ciudadano, o a un grupo de ellos, lo desprecian los demás por su raza, sus convicciones políticas, o por su moral personal. En tal caso, existe el peligro de que los demás se confabulen contra él, y hagan las leyes penales especialmente dirigidas en su contra, no porque realmente se mejorará el bienestar social de esta manera, sino por razones de desprecio y prejuicio. La igualdad exige, por tanto, que él tenga un derecho, enclavado quizás en una constitución, como se encuentran tales derechos en los Estados Unidos, contra el funcionamiento de la legislatura. Aun si la legislatura *cree* que por prohibirle a alguien defender una forma particular de gobierno, o criticar las políticas económicas del gobierno actual, con esto se mejoraría el bienestar general, esa persona tiene derecho a que la legislatura no haga efectivamente eso. Una vez más tenemos aquí una restricción igualitaria sobre el funcionamiento de una institución fundamentalmente igualitaria. Como ya dije, esta descripción no es un argumento, sino sólo un resumen general de los argumentos que presento en el libro que usted mencionó.

B.M.: Cuando comentó, hace un momento, que usted, Rawls y Nozick, están trabajando en lo mismo, creo que nos comunicó algo extremadamente importante. Comúnmente, los académicos suelen considerar, cuando menos a Rawls y a Nozick, como polos opuestos; en tanto que, según el análisis de usted, lo que ambos están haciendo, y lo que está usted haciendo, es defender al liberalismo. La verdad es que ustedes tres no sólo están elaborando diferentes defensas del liberalismo; están defendiendo tres conceptos diferentes de liberalismo; sin embargo, eso *es* lo que están haciendo; lo cual quiere decir que sus diversas posiciones tienen algo vagamente en común, pero muy importante. ¿Cuál es el punto más vulnerable de lo que tienen en común? Y, algo que obviamente surge de esto, y que está conectado con lo mismo: ¿dónde es probable que surja, en el futuro cercano, el trabajo más importante e interesante en el tipo de pensamiento político que ustedes practican?

R.D.: Dije que todos estábamos "trabajando en lo mismo"; pero deseo aclarar que cada uno de nosotros tiene teorías muy diferentes. Mi observación era en el sentido de que cada uno de nosotros está elaborando una concepción del liberalismo; una explicación de qué se desprende de la idea liberal básica, de que la justicia debe ser independiente de cualquier idea de excelencia humana o de la buena vida. El libro de Nozick, como dije, presenta un gran desafío a los liberales, porque él argumenta que las consecuencias del liberalismo son consecuencias que odiarían la mayoría de los liberales, aun cuando no lo haga Nozick. Así que es importante que los liberales demuestren que Nozick está equivocado. Mi argumento, que el liberalismo requiere de la igualdad y que la igualdad se encuentra en la base, no sólo de los derechos económicos, sino también de los políticos, intenta demostrar que estas conclusiones más atractivas son las verdaderas conclusiones del liberalismo. Pero, repito, en lo que estamos unidos es en aceptar la actitud liberal, que insiste en señalar que el gobierno no debe imponer a sus ciudadanos una concepción de la buena vida, o que justifique las decisiones políticas prefiriendo una visión de la excelencia humana, respecto a otra. Esta actitud liberal fundamental debe defenderse ahora contra dos ataques, que provienen de no liberales de la izquierda y de la derecha, uno teórico, y uno práctico. El ataque teórico argumenta que el liberalismo se basa en una visión nihilista, poco atractiva o empobrecida, acerca de la naturaleza humana, y de lo que son los seres humanos. En algún momento de nuestra discusión, dijo usted que estas tesis opuestas adoptan la posición de que el hombre es social. Claro está que el liberal no niega eso; pero el argumento es que el liberalismo está comprometido con la que a menudo se denomina una posición humeana, benthamiana o atomista, de la naturaleza humana. Ahora es absolutamente necesario que los liberales demuestren que esto

no es verdad, y que aclaren que el padre verdadero del liberalismo no es Bentham, quien, de hecho, es un estorbo para los liberales, sino Kant, cuya concepción de la naturaleza humana no puede decirse que esté empobrecida. El problema práctico es el siguiente: Hay algunas cosas que todos deseamos que el gobierno haga. Por ejemplo, deseamos que el gobierno seleccione métodos de educación, que apoye la cultura y que haga muchas cosas más que, superficialmente, parecen dar un respaldo a un conjunto de valores personales en contra de otro, lo cual, por lo tanto, contradice al liberalismo. Es importante que los liberales desarrollen una teoría que introduzca aquí la distinción entre enriquecer las opciones de que dispone la gente, e imponer una opción sobre la gente. Me parece que la idea crucial es la idea de imaginación. El liberal está preocupado por ampliar la imaginación, sin imponer ninguna opción particular a la imaginación. Pero yo sólo he planteado un problema; no lo he resuelto. Me parece que el liberalismo es bastante débil en este punto, y necesita una teoría de la educación y una teoría de apoyo cultural, que no tiene. Creo que esto responde, en parte, a la pregunta: "¿A dónde debe ir la teoría política?"

En su discusión introductoria, dijo usted que durante mucho tiempo la gente creyó que la filosofía política estaba muerta. Bien, la filosofía política ha renacido, y ahora está muy viva. Pero lo que aún no ha sucedido por completo, es la reintegración de la filosofía política al cuerpo de la filosofía, en su conjunto. Claro está que ningún problema filosófico del que valga la pena hablar, puede separarse del cuerpo general de la filosofía, y esto es verdad de las dos cuestiones que acabo de mencionar; la cuestión acerca de qué teoría de la mente supone el liberalismo, y la cuestión de distinguir entre enriquecer y limitar a la imaginación. Por supuesto, la teoría política debe salirse de los que normalmente se consideran los límites de las cuestiones sobre instituciones o estrategias políticas, y debe encontrar, como lo hicieron los grandes filósofos del pasado, las conexiones entre la filosofía política y la filosofía, en su sentido más amplio.

B.M.: Como lo implica lo que dice usted, es asombroso que la mayoría de los máximos filósofos políticos del pasado: Platón, Aristóteles, Locke, Hume, Kant, no fuesen, en manera alguna, especialistas en filosofía política, sino filósofos generales, cuya filosofía política era sólo parte de su filosofía general.

R.D.: Sí. Ese es precisamente el siguiente paso.

XIV. FILOSOFÍA Y LITERATURA

Diálogo con IRIS MURDOCH

INTRODUCCIÓN

B.M.: Algunos grandes filósofos también han sido grandes escritores, en el sentido de grandes artistas literarios; supongo que los ejemplos sobresalientes son: Platón, San Agustín, Schopenhauer y Nietzsche. Otros, si no exactamente a la misma altura, fueron sin duda, muy buenos escritores; Descartes, Pascal, Berkeley, Hume y Rousseau, acuden a la mente. En nuestro propio tiempo, tanto a Bertrand Russell como a Jean-Paul Sartre se les ha otorgado el Premio Nobel de Literatura. Sin embargo, ha habido grandes filósofos que fueron malos escritores, entre ellos, dos de los mayores: Kant y Aristóteles, entre los peores. Otros fueron sólo pedestres; uno piensa, por ejemplo, en Tomás de Aquino y en Locke. Por lo que toca a Hegel, casi como una broma a este respecto, su obra se ha convertido en prototipo de oscuridad. Creo que, de todos los escritores de fama mundial, él debe ser el más difícil de leer.

Lo que demuestran estos ejemplos es que la filosofía no es, como tal, una rama de la literatura; su calidad e importancia se fundan en consideraciones muy diferentes de la de valores literarios y estéticos. Si un filósofo escribe bien, esto es una ganancia; obviamente, hace su estudio más atractivo; pero en nada contribuye a hacerlo mejor filósofo. Yo, desde el principio, señalo esto con toda claridad, pues en esta discusión voy a comentar algunos aspectos en los que la filosofía y la literatura se traslapan, en compañía de alguien cuya experiencia se extiende en estos dos mundos. Iris Murdoch es ahora una novelista de fama internacional, pero, durante muchos años antes de convertirse en una novelista de éxito –y de hecho, varios años después, en total, quince años– fue profesora de filosofía en la Universidad de Oxford.

DISCUSIÓN

B.M.: Cuando, por una parte, está usted escribiendo una novela y, por otra, filosofía, ¿está usted consciente de que éstos son dos tipos de escritos radicalmente diferentes?

I.M.: Sí; por supuesto. La filosofía pretende aclarar y explicar; formula e intenta resolver problemas técnicos sumamente difíciles, y el escrito filosófico debe servir a esta pretensión. Se podría decir que la mala

filosofía no es filosofía, en tanto que es arte incluso el arte malo. Hay una gran diversidad de formas en las que tendemos a perdonar a la literatura; pero a la filosofía, no la perdonamos. La literatura la leen muchas personas de muy diversa índole; la filosofía, la leen sólo unos cuantos. Los artistas serios son sus propios críticos y en general no trabajan para un público de especialistas. Además, él arte es diversión, y se hace por diversión; tiene innumerables intenciones y encantos. La literatura nos interesa en diferentes niveles, y en formas diferentes. Está llena de trucos; de magia y de artilugios deliberados. La literatura entretiene: hace muchas cosas; la filosofía, sólo hace una cosa.

B.M.: Habiendo leído varios de sus libros, incluyendo sus libros de filosofía, me impresiona que las oraciones mismas son diferentes en ambas clases de obras. En sus novelas, las oraciones son opacas; en el sentido de que están cargadas de connotaciones, de alusiones, de ambigüedad; en tanto que en sus escritos filosóficos, las oraciones son transparentes; porque están diciendo sólo una cosa a la vez.

I.M.: Sí. El escrito literario es arte; un aspecto de una forma de arte. Se puede ocultar a sí mismo, o puede ser grandioso; pero si es literatura, tiene una intención artificiosa; el lenguaje se está usando de manera característicamente elaborada con relación a la "obra", larga o breve, de la que forma parte. Así que no hay un único estilo literario, o un estilo literario ideal, aun cuando, claro está, hay escritos buenos y malos; y hay grandes pensadores que son grandes escritores, y a los que yo no llamaría filósofos, tales como Kierkegaard y Nietzsche. Claro está que los filósofos varían. y hay algunos más "literarios" que otros, pero casi afirmaría yo que hay un estilo filosófico ideal, que tiene una especial inequivocidad, claridad, dureza; un estilo austero, desinteresado, franco. El filósofo debe intentar explicar exactamente qué se propone, y evitar la decoración retórica inútil. Claro está que no es necesario que esto excluya el ingenio, ni interludios ocasionales; pero cuando el filósofo, por así decirlo, se encuentra en primera fila con relación a su problema, creo que él habla con cierta voz reconocible, fría, clara.

B.M.: El número de personas que se han dedicado a ambas actividades en el nivel profesional, debe ser minúsculo. Usted se encuentra entre las pocas que, por experiencia personal, puede caracterizar cuál es tal diferencia. ¿Puede usted decirnos algo más al respecto?

I.M.: El escrito filosófico no es autoexpresión; implica una eliminación disciplinada de la voz personal. Algunos filósofos conservan una especie de presencia personal en su obra; por ejemplo, Hume y Wittgenstein lo hacen de diferentes formas. No obstante, la filosofía tiene una clara dureza impersonal. Claro está que la literatura comprende también un control de la voz personal y de su transformación. Incluso se podría

establecer una analogía entre la filosofía y la poesía, que es el tipo más difícil de literatura. Ambas comprenden una especial y difícil purificación de los propios enunciados; del pensamiento que surge en el lenguaje. Pero hay una especie de autoexpresión que permanece en la literatura, junto con toda la alegría y la mistificación del arte. El literato deja deliberadamente un espacio para que intervenga el lector. El filósofo no debe dejar ningún espacio.

B.M.: Hace un momento, dijo usted que la intención de la filosofía es aclarar, en tanto que, con mucha frecuencia, la intención de la literatura es mistificar; supongo que un elemento central en lo que el novelista o el dramaturgo está haciendo, es que está intentando crear una ilusión; en tanto que lo que le es central a lo que el filósofo está haciendo, es que está intentando eliminar la ilusión.

I.M.: La filosofía no pretende lograr ningún tipo de perfección formal, por sí misma. La literatura lucha con problemas complejos de forma estética; intenta crear una especie de totalidad. En toda forma de arte hay un elemento sensual de cosa bella. Incluso los escritores literarios fragmentarios muestran algún sentido de totalidad. La literatura consiste (en su mayor parte) en "obras de arte". Las obras de filosofía son cosas muy diferentes. Muy ocasionalmente, una obra de filosofía puede también ser una obra de arte, como sucede con *El banquete,* pero éstos son casos excepcionales; y a la luz de otras partes de la filosofía de Platón leemos *El banquete* como un enunciado filosófico. La mayor parte de la filosofía, si la comparamos con la literatura, parece irregular y amorfa; incluso cuando el filósofo está explicando algo que posee gran complejidad formal. La filosofía es tarea de apresar un problema; de mantenerlo apresado; y de estar en la disposición de repetirse uno mismo, a medida que uno intenta diferentes formulaciones y soluciones. Esta habilidad paciente, implacable, de permanecer con un problema, es una marca distintiva del filósofo; en tanto que, en general, cierto deseo de originalidad y novedad es marca distintiva del artista.

B.M.: A la luz de este contraste, ¿cómo caracterizaría usted a la literatura, para diferenciarla de la filosofía?

I.M.: Podríamos tardar demasiado en "definir" la literatura, aun cuando, aproximadamente, todos sabemos lo que es. Es la forma de arte que utiliza las palabras. El periodismo puede ser literatura, si también es arte; los escritos eruditos, también pueden ser literatura. La literatura es diversa y muy amplia, en tanto que el campo de la filosofía es muy estrecho. Los problemas enunciados desde el principio son, en su mayoría, los mismos problemas de los que hoy día nos ocupamos, y aun cuando los problemas sean enormes, en un sentido, no hay muchos. La filosofía ha ejercido una enorme influencia, pero ha sido comparativamente

pequeño el número de filósofos que ha ejercido esa influencia. Esto se debe a que la filosofía es muy difícil.

B.M.: Su observación acerca de la continuidad de los problemas filosóficos desde el principio, fue expuesta de manera extraordinaria por Whitehead, cuando dijo que toda la filosofía occidental es sólo un conjunto de acotaciones a Platón.

I.M.: Sí, de acuerdo. Platón no es sólo el padre de nuestra filosofía; es nuestro mejor filósofo. Claro está que los métodos de la filosofía cambian, pero aún no hemos dejado atrás a Platón, lo que es también decir que la filosofía no progresa como lo hace la ciencia. Claro está que la literatura tampoco progresa. Nadie es mejor que Homero. Pero la literatura no tiene tarea continua alguna; en ese sentido, no es una especie de "trabajo". Es ciertamente algo a lo que nos entregamos espontáneamente, y así podría parecer que más se acerca al juego, y a la amplia variedad irresponsable de juego. Los modos literarios nos son muy naturales; se acercan mucho a la vida ordinaria y a la forma en que vivimos, como seres reflexivos. No toda la literatura es ficción, pero gran parte de ella tiene que ver con la ficción, la invención, máscaras, desempeño de papeles, simulación, imaginar, narrar cuentos, o abarca estos elementos. Cuando volvemos a casa y "contamos cómo nos fue", estamos configurando artificiosamente el material en forma de narración. (Incidentalmente, estas narraciones son chistosas, con frecuencia.) Así que, en cierta forma, como usuarios de palabras, todos existimos en una atmósfera literaria; vivimos y respiramos literatura; todos somos literatos; estamos empleando constantemente el lenguaje para dar forma interesante a experiencias que originalmente, quizá, parecieron aburridas o incoherentes. Hasta dónde esta reconfiguración implica ofensas a la verdad, es un problema al que debe enfrentarse cualquier artista. Un motivo profundo para hacer literatura, o arte de cualquier tipo, es el deseo de vencer la carencia de forma del mundo, y de alegrarnos al construir formas a partir de lo que, de otra manera, podría parecer una masa de escombros sin sentido.

B.M.: Su observación acerca de que nos alegremos, introduce en el escenario el hecho de que uno de los propósitos principales del arte siempre ha sido el de divertir; y creo que no es un propósito que se relacione, en absoluto, con la filosofía.

I.M.: La filosofía no es exactamente entretenimiento ni diversión, pero puede dar tranquilidad, puesto que ella, también, es una manera de producir cierta forma a partir del desorden. Los filósofos construyen, a menudo, enormes esquemas que comprenden una gran cantidad de imágenes complejas. Muchos tipos de argumentos filosóficos dependen, más o menos de manera explícita, de las imágenes. Es probable que un

filósofo sospeche tener motivos estéticos y sea crítico, del lado instintivo de su imaginación. En tanto que cualquier artista debe, al menos, estar enamorado a medias de su mente inconsciente, la cual, al fin y al cabo, le proporciona su fuerza motivacional, y hace gran parte de su trabajo. Claro está que los filósofos también tienen mentes inconscientes, y la filosofía puede aliviar nuestros temores; a menudo es revelador preguntarle a un filósofo: "¿A qué le tiene usted miedo?" El filósofo debe oponerse al artista en busca de tranquilidad que lleva en sí mismo. Debe estar deshaciendo su propio trabajo, en interés de la verdad; de tal manera que siga apresando su problema. Esto tiende a ser incompatible con el arte literario. La filosofía es repetitiva; retorna al mismo terreno, y continuamente está rompiendo las formas que ha creado.

B.M.: Ha dicho usted ahora una serie de cosas acerca de la literatura que, por implicación, la contrastan con la filosofía; pero a mí me gustaría presentar el contraste de manera más explícita. Por ejemplo: dijo usted que narrar cuentos es natural; todos lo hacemos en la vida diaria, y a todos nos gusta que nos cuenten cuentos. Supongo que, por contraste, la filosofía es antinatural. La filosofía nos compromete con el análisis crítico de nuestras creencias, y con los presupuestos de nuestras creencias, y éste es un hecho muy sorprendente que a la mayoría de la gente ni le gusta hacerlo, ni le gusta que se lo hagan. Si se objetan los supuestos en los que se basan sus creencias, esto las hace sentirse inseguras, y es algo a lo que oponen gran resistencia.

I.M.: Sí. Creo que la filosofía es muy antinatural; es una muy extraña actividad antinatural. Cualquier profesor de filosofía debe sentir esto. La filosofía trastorna la masa de hábitos conceptuales semiestéticos en los que normalmente confiamos. Hume dijo que incluso el filósofo, cuando deja su estudio, recae en estos supuestos habituales. Y la filosofía no es una especie de indagación científica; quienquiera que apele a la ciencia está saliéndose de la filosofía. Es un intento por percibir e incomodar en pensamiento nuestros conceptos más profundos y más generales. No es fácil persuadir a la gente de que *mire* en el nivel en el que opera la filosofía.

B.M.: Bertrand Russell dijo una vez que la filosofía consiste en formular las preguntas a las que no sabemos cómo responder. Isaiah Berlin también adopta esta posición.

I.M.: Sí; aquello a lo que no sabemos *cómo* responder o, quizá aquello que ni siquiera sabemos del todo cómo preguntar. Hay muchas preguntas a las que no podemos responder; pero sabemos cómo podrían responderse. La filosofía implica ver la rareza absoluta en lo que es familiar, e intentar formular preguntas realmente penetrantes acerca de eso.

B.M.: Acaba usted de decir que la filosofía no es ciencia, con lo que

estoy de acuerdo. Pero, en común con la ciencia, tiene algunas cosas muy básicas. Una de éstas es que ambas son intentos por entender el mundo y hacerlo de tal manera que esto no consista en la expresión de actitudes personales. En otras palabras, en ambas actividades uno se somete a criterios externos a uno mismo; uno trata de decir algo que sea *impersonalmente* verdadero. Esto se relaciona con otra diferencia importante entre la filosofía y la literatura. Ahora mismo dijo usted algo que parecía implicar que, mientras al escribir usted sus novelas esto revela una personalidad literaria distintiva, no le importaría si esto no sucediera con sus escritos filosóficos. Me da la impresión de que casi la cosa más importante acerca de un escritor imaginativo, o creador, es la posesión de una personalidad en ese sentido. Si no la tiene, no estamos interesados en leerlo. En tanto que, con los filósofos, eso no es así. Usted podría leer todas las obras de Kant con un interés desapasionado y, al final, tener una idea muy tenue de cómo era Kant internamente; como ser humano.

I.M.: ¿Quiere usted decir que lo que nos interesa es la personalidad expresada en la obra? También el escritor mismo puede ser otra cosa; él podría ser aburrido, aunque su obra no lo sea, o viceversa. No estoy segura acerca de "la personalidad literaria". Deseamos que un escritor escriba bien, y que tenga algo interesante que decirnos. Quizá debamos distinguir entre un estilo reconocible y una presencia personal. Shakespeare tiene un estilo reconocible, pero ninguna presencia, en tanto que un escritor como D. H. Lawrence tiene un estilo menos evidente, pero una fuerte presencia. Aun cuando muchos poetas y algunos novelistas nos hablan de manera muy personal, gran parte de la mejor literatura no tiene en la obra ninguna presencia personal del autor, que se sienta con fuerza. Si una presencia personal es dominante en demasía, como la de Lawrence, puede ser dañina; cuando, por ejemplo, uno de los personajes favorecidos es el portavoz del autor. Los malos escritos están casi siempre llenos de los humos de la personalidad. Es difícil establecer reglas aquí. El deseo de expresarse uno mismo, de explicarse y hacerse sentir, es un motivo fuerte en el arte, pero debe tratarse críticamente. No me importa tener un estilo personal; pero no deseo estar obviamente presente en mi obra. Claro está que un escritor debe revelar su moralidad y sus aptitudes. Este tipo de autorrevelación también se da en filosofía, pero, en ésta, preguntamos: ¿es verdadera la conclusión, es válido el argumento?

B.M.: Cuando hablo con amigos míos, que acaso sean muy inteligentes y bien educados, sin que sepan mucho de filosofía, a menudo descubro que dejan entrever el supuesto de que la filosofía es una rama de la literatura; que, de alguna manera, un filósofo está expresando una visión personal del mundo, del mismo modo como podrían hacerlo un ensayista o un novelista; y no siempre es fácil explicarles por qué esto no es así.

Supongo que la razón es, en parte, que los problemas filosóficos tienen historia, y que cada filósofo se presenta en escena en cierta etapa de esa historia en desarrollo; y si ha de aportar algo, debe aportarlo en ese momento; de otra manera, simplemente no hay nada que aportar. A este respecto, es también semejante al científico.

I.M.: Sí, eso es verdad. Y quizá es eso algo que distingue al "verdadero filósofo" de otros pensadores y moralistas reflexivos. El filósofo ocupa el campo filosófico en la forma que éste tiene cuando aquél aparece en escena. Hay un cuerpo definido de doctrina ante el cual debe reaccionar, y entablar lo que, en algunas formas, es un diálogo bastante restringido con el pasado. Por constraste, el artista parece un individuo irresponsable. Puede estar profundamente relacionado con su tiempo y con la historia de su arte, pero no tiene problemas concretos que resolver. Tiene que inventar sus propios problemas.

B.M.: Quizás, en parte por esa razón, escribir arte, escribir teatro, novelas y poemas, compromete mucho más la personalidad, tanto del escritor, como del lector, que lo que sucede en filosofía. La filosofía es una actividad mucho más estrechamente intelectual. La literatura, para que sea literatura, debe sacudirlo a uno emocionalmente, mientras que el filósofo, como el científico, está intentando eliminar el atractivo emocional de su obra.

I.M.: Sí. Creo que es mucho más divertido ser artista que filósofo. La literatura podría denominarse una técnica disciplinada para hacer surgir ciertas emociones. (Claro está que hay otras técnicas similares.) En la definición del arte, yo incluiría despertar la emoción, aun cuando no toda ocasión de experimentar el arte es una ocasión emocional. En esto está comprendida la naturaleza sensual del arte; el hecho de que se ocupa de sensaciones visuales, auditivas y corpóreas. Si nada sensual está presente, no hay arte. Este hecho, por sí solo, lo hace muy diferente de las actividades "teóricas". Más aún; mucho arte, quizá la mayor parte del arte, quizás todo el arte, está conectado con el sexo, en algún sentido muy general. (Este puede ser un enunciado metafísico.) El arte es un juego cercano, peligroso, con las fuerzas inconscientes. Gozamos el arte, incluso el arte simple, porque nos perturba de maneras profundas; a veces incomprensibles, y ésta es una razón por la que es bueno para nosotros cuando es bueno, y es malo para nosotros, cuando es malo.

B.M.: Hasta ahora hemos estado hablando de las diferencias entre filosofía y literatura, y creo que es importante que las subrayemos; pero también tienen algunas cosas significativas en común, ¿no es así? Por ejemplo: sé, por conversaciones previas que hemos tenido, que usted cree que las nociones de verdad se encuentran cerca del centro de ambas.

I.M.: Sí; creo que, aunque son tan diferentes, tanto la filosofía como la

literatura son actividades que buscan la verdad; que son reveladoras de la verdad. Son actividades cognoscitivas; son explicaciones. La literatura, como las otras artes, implica exploración, clasificación, discriminación, visión organizada. Claro está que la buena literatura no parece "análisis", porque lo que crea la imaginación es algo sensual, fundido, cosificado, misterioso, ambiguo, particular. El arte es conocimiento en otro modo. Piense cuánto pensamiento, cuánta verdad, contiene una obra de Shakespeare, o una gran novela. Es ilustrativo, en el caso de cualquier disciplina reflexiva, ver qué tipo de vocabulario crítico se dirige contra ella. La literatura puede criticarse de una manera puramente formal. Pero con más frecuencia se le critica por ser, en algún sentido, mentirosa. Palabras tales como "sentimental", "pretensiosa", "inmoderada", "trivial", y demás, le imputan algún tipo de falsedad; algún fallo de justicia; alguna distorsión o inadecuación del entendimiento o de la expresión. La palabra "fantasía", en un mal sentido, cubre muchos de estos defectos literarios típicos. Puede ser útil contrastar "fantasía", como algo malo, con "imaginación", como algo bueno. Claro está que la filosofía también es una actividad imaginativa, pero los enunciados a los que tiende son totalmente diferentes de los "enunciados concretos" del arte, y sus métodos y atmósfera, como los de la ciencia, inhiben las tentaciones de la fantasía personal. Mientras que la imaginación creativa y la fantasía obsesiva pueden ser fuerzas muy cercanas, casi indistinguibles en la mente del escritor. El escritor serio debe "jugar con fuego". En el arte malo, la fantasía simplemente se hace cargo de la situación, como en el caso familiar del idilio o la aventura, en la que el héroe (alias el autor) es valiente, generoso, indomable, encantador (claro que tiene sus defectillos) y concluye la narración cargado con los dones de la fortuna. La fantasía es el fuerte enemigo taimado del poder perspicaz, inteligente, y más verdaderamente inventivo de la imaginación; condenar al arte por ser "fantástico", es condenarlo por ser falaz.

B.M.: Pero esa concepción de la verdad es muy diferente de la que el filósofo intenta alcanzar, ¿no es cierto?

I.M.: Deseo expresar que la literatura es, en este respecto, como la filosofía; porque deseo subrayar que también la literatura es una actividad que busca la verdad. Pero claro está que la filosofía es abstracta, discursiva y directa. El lenguaje literario es deliberadamente oscuro, e incluso lo que suena a lenguaje llano es parte de alguna ulterior estructura imaginativa formal. En la ficción, incluso la narración más simple es artificiosa e indirecta, aun cuando podemos no advertirlo, porque estamos muy acostumbrados a las convenciones implicadas y, en alguna medida, todos somos artistas literarios en nuestra vida diaria. Aquí se podría decir que es lo directo de la filosofía lo que nos da la impresión de antinatural y, lo indirecto de la narración, de natural. No es fácil describir

cómo son los errores filosóficos. En ocasiones hay una falla lógica o casi lógica en alguna cadena argumentativa, pero, con mayor frecuencia, la filosofía falla por los que se podrían denominar errores conceptuales imaginativos u obsesivos; supuestos o puntos de partida falsos, que hacen que toda la investigación vaya por el mal camino. La noción de "dato sensible" o la distinción entre lenguaje evaluativo y lenguaje descriptivo son ejemplos discutibles de tales errores. La contrastación de la verdad en filosofía es difícil, porque toda ella es muy difícil y muy abstracta. Acaso no esté claro qué verifica qué, puesto que los fenómenos que justifican la teoría tiene también que describirlos la teoría. El filósofo debe temer a la tautología, y mirar constantemente al "mundo ordinario", menos estrictamente conceptualizado. En arte hay un problema análogo, pero es diferente y, a menudo, invisible, debido a la cercanía natural del arte con el mundo. La contrastación de la verdad en filosofía es difícil, porque el tema es difícil; la contrastación de la verdad en la literatura puede ser difícil, porque, en cierta forma, el tema es fácil. Todos sentimos que entendemos el arte o al menos, gran parte de él. Y si es muy oscuro, puede entorpecer las facultades críticas; estamos dispuestos a ser encantados. Como dije, la filosofía hace una cosa; la literatura hace muchas cosas, y comprende muy diferentes motivos en el creador y en el cliente. Por ejemplo: nos hace felices. Nos muestra el mundo, y gran parte del placer en el arte es el placer de reconocer lo que sabíamos vagamente que había ahí, pero que nunca antes habíamos visto. El arte es *mimesis,* y el buen arte, para usar otro término platónico, es *anamnesis;* "recuerdo" de lo que no sabíamos que sabíamos. El arte "pone el espejo ante la naturaleza". Claro está que este reflejo o "imitación" no significa una copia servil o fotográfica. Pero es importante atenerse a la idea de que el arte es acerca del mundo; existe para nosotros, destacándose contra un trasfondo de nuestro conocimiento ordinario. El arte puede extender este conocimiento, pero éste también lo contrasta. Tales contrastaciones las aplicamos instintivamente y, en ocasiones, claro está, de manera errónea, como cuando rechazamos una narración por inverosímil; cuando no hemos entendido realmente qué clase de narración es.

B.M.: Pasemos ahora a considerar algunas ideas filosóficas acerca de la literatura. Usted acaba de hablar de la fantasía en el mal sentido; la que considero que es una forma de desenfreno que incorpora, usualmente, falsos valores, como la veneración del poder, de la posición o de la riqueza y que, por tanto, se encuentra muy íntimamente ligada a la vulgaridad en el arte. Esto está inseparablemente asociado a la razón por la que algunos filósofos han sido realmente hostiles al arte, ¿no es así? Y, en efecto, su último libro, *The Fire and the Sun (El fuego y el Sol),* fue acerca de la hostilidad de Platón hacia el arte. Sería interesante que nos

dijera algo acerca de por qué un filósofo tan grande como Platón, que usó formas artísticas como el diálogo (obviamente hay mucho que es ficción, en Platón), manifestara antagonismo hacia el arte.

I.M.: Platón tuvo una evidente hostilidad hacia el arte. Como teórico político, temía el poder emocional irracional de las artes; su poder para decir mentiras atractivas, o verdades subversivas. Apoyó la censura estricta, y deseó desterrar a los dramaturgos del Estado ideal. Temía también al artista que estaba en él. Era un hombre muy religioso, y tenía la impresión de que el arte era hostil a la religión, así como a la filosofía; el arte era una especie de sustituto egoísta de la disciplina de la religión. La paradoja es que la obra de Platón es gran arte, en un sentido que él no reconoce teóricamente. Dice que hay una vieja disputa entre la filosofía y la poesía, y hemos de recordar que en la época de Platón la filosofía, tal como la conocemos, estaba apenas surgiendo a partir de todos los tipos de especulación poética y teológica. La filosofía progresa al definirse ella misma como ninguna otra cosa. En la época de Platón, se separó a sí misma de la literatura; en los siglos XVII y XVIII, de la ciencia natural; en el siglo XX, de la psicología. Platón creyó que el arte era *mimesis,* pero creyó que era mala *mimesis.* Y es verdad que siempre tenemos a nuestro alrededor más arte malo que bueno, y que a más personas les gusta el arte malo, que el arte bueno. Platón creyó que el arte era esencialmente fantasía personal; alabanza de cosas sin valor, o distorsión de cosas buenas. Lo vio como la copia trivial de objetos particulares sin ningún significado general y, claro está, esto es gran parte del arte. Imagine lo que Platón habría pensado de la televisión. Uno debe mirar el mundo real, reflexionar acerca de él y no contentarse con imágenes triviales y con sueños desagradables. Esto no es totalmente diferente de la tesis de Freud acerca del arte, como un sustituto de las satisfacciones del poder y de "la vida real". En ocasiones, Freud sugiere que el arte es la mente fantasiosa del artista, hablándole directamente a la mente fantasiosa del cliente. El arte es consolación privada. Creo que es una idea profunda, y un cargo serio. Se puede ver cómo el cuadro de aventuras o el sentimental puede ser simplemente un estímulo para las fantasías privadas del lector, o del espectador. La pornografía es el caso extremo de este uso privado del "arte".

B.M.: Pero estas críticas se aplican sólo al arte malo. Cierto es que, como dice usted la mayor parte del arte es arte malo. Pero el arte bueno, que es realmente el arte que esperamos que perdure, no está sujeto a ellas.

I.M.: Supongo que un cliente siempre puede intentar usar el arte para sus propios propósitos, sólo que el buen arte puede resistir con mayor eficacia los malos propósitos. Lo que quiero decir es que alguien podría ir a la Galería Nacional buscando sólo imágenes pornográficas. El

que llamamos arte malo, está pidiendo que se le use mal, y no puede entenderse de ninguna otra forma. Una práctica general de arte que produce el arte bueno, necesariamente producirá el malo, también, y éste no es necesariamente tan malo. Los críticos pueden ser demasiado austeros y puritanos, Yo soy muy hostil a la pornografía; creo que realmente daña y degrada. Pero la gente puede ocuparse, de manera bastante inocua, en gozar del arte mediocre ordinario. Una novela sentimental puede ser un descanso decente de nuestros problemas, aun cuando se estaría mejor leyendo *La guerra y la paz.*

B.M.: Una opinión muy extendida hoy día es que el arte es bueno para uno en otro sentido; es bueno, ya que agudiza la propia sensibilidad, aumenta el propio poder de comprensión y, por tanto, la propia capacidad de tener empatía con otra persona, ¿no es así?

I.M.: Creo que el buen arte es bueno para la gente, precisamente porque no es fantasía vana, sino imaginación. Rompe las ataduras de nuestra propia vida fantasiosa e insulsa, y despierta en nosotros el deseo de una visión verdadera. La mayor parte del tiempo no logramos ver, en manera alguna, el amplio mundo real, porque nos ciegan la obsesión, la ansiedad, la envidia, el resentimiento, el temor. Hacemos un mundo personal en el que permanecemos encerrados. El gran arte es liberador; nos permite ver y gozar lo que no somos nosotros. La literatura despierta y satisface nuestra curiosidad; nos hace interesarnos en otras personas y en otras escenas, y nos ayuda a ser tolerantes y generosos. El arte es informativo. E incluso el arte mediocre puede decirnos algo; por ejemplo, acerca de cómo viven otras personas. Pero decir esto no es sostener una posición utilitaria o didáctica acerca del arte. El arte es mayor que tales ideas estrechas. Platón vio, al menos, cuán tremendamente importante es el arte, y formuló preguntas interesantes acerca del mismo. Los filósofos, en general, no han escrito muy bien acerca del arte, en parte porque lo han considerado un asunto menor que, debe acomodarse a su teoría general, metafísica o moral.

B.M.: En general eso es verdad; pero hay un filósofo al que yo eximiría del cargo: Schopenhauer. A diferencia de casi todos los otros filósofos, él consideró el arte como algo que es central en la vida humana, y tiene algunas cosas auténticamente profundas que decir acerca de él.

I.M.: Sí, por supuesto. Schopenhauer estuvo en desacuerdo con Platón; de hecho, puso las tesis de Platón boca abajo. Platón vio el arte como algo que daba placer intelectual a la parte egoísta, estúpida, del alma. En tanto que la parte más noble del alma buscaba el conocimiento de la realidad, a través de lo que Platón denominó Ideas; las concepciones racionales universales o fuentes de ilustración, y que había que contrastar con las cosas particulares ininteligibles. Así que, conforme a Platón, el

arte era malévolamente particular, y el conocimiento era racionalmente general. Schopenhauer, por otra parte, dice que el arte realmente busca y puede comunicar las ideas; las que representa como formas inteligibles, que en parte se actualizan en la naturaleza, y que intenta producir la imaginación del artista. Schopenhauer dice que el arte quita el velo o la niebla de la subjetividad; que detiene el flujo de la vida, que nos hace ver el mundo real, y que esta sacudida es la experiencia de la belleza. Esta es una tesis atractiva y elevada acerca del arte, pues lo representa como un esfuerzo moral e intelectual, y como algo similar a la filosofía, en tanto que intenta explicar el mundo. También sugiere la forma como el buen arte es a la vez muy general y muy particular. Las religiones orientales presentan tesis que son similares en algunas formas. Sin embargo, yo no puedo aceptar estas "Ideas", ni siquiera al proponer una metáfora de cómo trabaja el artista. Claro está que puede decirse que nuestras mentes "le imponen forma" al mundo, y los filósofos siempre han estado buscando afinidades incorporadas entre nosotros y la naturaleza. Yo no sostengo ninguna tesis filosófica general acerca de esta cuestión, y creo que aquí una analogía entre la filosofía y el arte puede ir demasiado lejos. El artista en activo se enfrenta, y de esto puede enorgullecerse, a una cantidad de material fortuito ininteligible; y quizás los grandes artistas sólo parece que "explican el mundo", aun cuando sí explican partes de él. La representación del arte más confusa y menos elevada de Kant, que Schopenhauer "corrige", es, de alguna manera, más realista. El arte no es tan "inteligible". Pero veo con simpatía la tesis de Schopenhauer, en tanto que muestra al arte como un uso elevado de las facultades intelectuales y morales, y como un intento por trascender el yo y ver el mundo.

Schopenhauer es como una excepción entre los filósofos, en tanto que, claramente, ama y aprecia el arte. Mucho teorizar filosófico acerca del tema es menos imaginativo, en tanto que se ocupa de tesis opuestas entre sí, bastante limitadas, como: ¿es el arte para el arte mismo, o para la sociedad?

B.M.: Uno de los problemas de casi cualquier filosofía del arte es que es exclusiva. Una vez que se piensa que todo el arte debe ser de cierto tipo, para adecuarse a la teoría particular propia, se colige que todo lo que no se adecue a tal teoría, no es arte.

I.M.: Afortunadamente, los artistas no les prestan mucha atención a los filósofos. Pero, en ocasiones, la filosofía puede dañar al arte; puede hacer que la gente tenga ceguera para algunos tipos de arte, o que sólo sea capaz de crear cierta clase de arte.

B.M.: Un ejemplo notable de una filosofía que en el mundo moderno ha sido dañina para el arte, es el marxismo. Conforme a la teoría marxista, el arte tiene un papel específico; ser un instrumento de la revolu-

ción social. Hay una gran cantidad de arte marxista de todo tipo: novelas, obras de teatro, pinturas, esculturas, y demás, y he de decir que la mayor parte de él la considero basura. Es basura, porque el impulso que la creó no ha sido, en manera alguna, un auténtico impulso artístico. Es una rama de la propaganda.

I.M.: No creo que la tarea del artista sea servir a la sociedad. Supongo que los marxistas creen esto, aun cuando ha habido famosas controversias acerca de cómo ha de hacerse. Algunos marxistas sostendrían que el arte, virtualmente, tiene que consistir en libelos o carteles para el estado presente de la revolución; que los novelistas y los pintores han de atacar a "los enemigos sociales", y glorificar al tipo de héroe que la sociedad necesita ahora. Los cuadros soviéticos modernos de nobles trabajadores campesinos, o de muchachas científicas, son casos de esta forma de arte completamente sentimental. Hay una tesis marxista, mucho más profunda y liberal, de la literatura, como análisis profundo de la libertad. George Lukács adoptó este tipo de posición antes de que se le obligase a reconocer que estaba "equivocado". Hizo una distinción entre "realismo", que era una exploración imaginativa de la estructura social, y "naturalismo", que era un copiar trivial o sensacionalista, y describió a los grandes novelistas del siglo XIX como realistas en tanto que nos cuentan verdades profundas e importantes acerca de la sociedad. Creo que tiene razón al alabar a estos novelistas, de esta manera. Pero el análisis de la sociedad, de manera que fuera interesante para un marxista, no era el propósito principal de estos escritores, ni lo único que estaban haciendo. Tan pronto como un escritor se dice a sí mismo, "Debo, con mis escritos, intentar cambiar a la sociedad de tal y tal forma", es muy probable que dañe su obra.

B.M.: Pero, ¿cómo podemos encajar a Dickens en esto? Él parece haber tenido propósitos auténticamente sociales, entre otros propósitos, sin duda, y parece haber tenido una muy considerable influencia social.

I.M.: Sí; Dickens se las arregló para hacerlo todo: ser un gran escritor imaginativo, y un crítico social persistente y explícito. Creo que los escándalos de su sociedad estaban muy íntimamente relacionados con el tipo de agitación y de cambios sociales que ocupaban su imaginación de manera más profunda. Es capaz de disolver todas estas cosas con su genialidad, y rara vez se tiene la impresión de que se "esté metiendo con uno", con alguna observación social extraña. Pero, de igual forma, se podría señalar que su novela más "abstracta", *Hard Times* [*Tiempos difíciles*] es una de sus novelas de menor éxito, y que sus críticas más eficaces de la sociedad se hacen a través de personajes vivos y conmovedores, como el niño barrendero de *Bleak House* (*La casa desolada*). Dickens es un gran escritor, por su habilidad para crear personajes, y también debido a sus visiones imaginativas

profundas y aterradoras, que poco tienen que ver con la reforma social. *Edwin Drood* es mejor novela que *Hard Times*. Un intento deliberado o ansiosamente subrepticio por persuadir, usualmente lleva a una obra a un nivel más superficial. En ocasiones, uno tiene esta impresión con George Eliot, quien no "se sale con la suya" tan bien como lo hace Dickens.

B.M.: En tales casos, la obra de arte no sólo deja de ser un fin en sí misma, sino que se convierte en un medio para un fin menor que ella misma.

I.M.: Sí. Como dije, no creo que el artista, en tanto que artista, tenga un deber hacia la sociedad. El ciudadano tiene un deber hacia la sociedad, y el escritor podría, en ocasiones, sentir que debe escribir persuasivos artículos periodísticos, o libelos; pero ésta sería una actividad totalmente diferente. El deber del artista es hacia el arte; a decir la verdad en su propio medio; el deber del escritor es crear la mejor obra literaria de que sea capaz, y debe descubrir cómo puede hacerse esto. Esta distinción entre ciudadano y artista, puede parecer bastante superficial, pero creo que vale la pena reflexionar de esta manera. Una obra de teatro de propaganda, que sea indiferente al arte, es probable que sea un enunciado engañoso, aun cuando pueda estar inspirada por buenos principios. Si el arte serio es una meta principal, entonces algún tipo de justicia es una meta principal. Es probable que un tema social, presentado como arte, sea más ilustrativo, aun cuando pueda ser menos persuasivo de inmediato. E, incidentalmente, cualquier artista puede servir a su sociedad revelando cosas de las que la gente no se ha dado cuenta o que no ha comprendido. La imaginación revela; explica. Esto es parte de lo que se quiere decir al afirmar que el arte es *mimesis*. Cualquier sociedad contiene propaganda, pero es importante que distingamos a ésta del arte, y que preservemos la pureza y la independencia de la práctica del arte. Una buena sociedad contiene muchos artistas diferentes, haciendo muchas cosas diferentes. Una mala sociedad coacciona al artista, porque sabe que puede revelar todo tipo de verdades.

B.M.: Hemos discutido, primero, la distinción entre filosofía y literatura; luego, ideas filosóficas acerca de la literatura. Pasemos, ahora a la filosofía en la literatura. Me refiero, con esto, a varias cosas. En primer lugar, ha habido algunos filósofos famosos, o pensadores muy parecidos a los filósofos, tales como Voltaire, que han sido novelistas; por ejemplo, Rousseau o, en nuestra propia época, Jean-Paul Sartre. Luego, entre otros novelistas, hay algunos que han sido influidos por ideas filosóficas. Tolstoi añade un epílogo a *La guerra y la paz* en el que explica que, en esta novela, está intentando expresar cierta filosofía de la historia. Muy a menudo, los existencialistas describen a Dostoievski como el mayor de todos los escritores existencialistas. A Proust, en *A la recherche du temps*

perdu (En busca del tiempo perdido), le preocupan profundamente problemas acerca de la naturaleza del tiempo, que también es una de las preocupaciones clásicas de los filósofos. ¿Puede usted hacer algunas observaciones acerca del papel que puede desempeñar la filosofía en las novelas?

I.M.: Yo no veo ningún "papel general" de la filosofía en la literatura. La gente habla de la "filosofía" de Tolstoi, pero, realmente, ésa es una manera de hablar. Y Bernard Shaw es un ejemplo terrible de un escritor que, muy equivocadamente, se imagina que tiene "una filosofía". Afortunadamente, sus "ideas" no dañan demasiado a sus obras de teatro. Yo entiendo a T. S. Eliot cuando dice que no es tarea del poeta pensar, y que ni Dante ni Shakespeare podían hacerlo, aun cuando yo no lo diría de esa manera. Claro está que a los escritores los influyen las ideas de su tiempo, y pueden estar interesados en el cambio filosófico; pero es probable que sea poca la cantidad de filosofía que logran expresar. Creo que tan pronto como la filosofía se introduce en una obra de literatura, se convierte en un juguete del escritor, y está bien que así sea. No hay exactitud alguna en las ideas ni en los argumentos; las reglas son diferentes, y la verdad se comunica de manera diferente. Si una de las llamadas "novelas de ideas" es mal arte, sus ideas, en caso de tenerlas, se habrían expresado mejor en otra parte. Si es buen arte, o bien se han transformado las ideas, o bien aparecen como pequeños trozos de reflexión (como en Tolstoi), que se presentan alegremente en consideración al resto de la obra. Los grandes novelistas del siglo XIX se las arreglan para meter muchos "juegos de ideas" en sus obras, pero esto no puede considerarse filosofía. Claro está que los artistas, escribiendo como críticos y teorizando acerca de su propio arte, pueden no ser muy "filosóficos", pero ¡pueden ser más interesantes que los filósofos! El libro de Tolstoi *¿Qué es el arte?,* está lleno de rarezas, pero expresa una profunda idea central: que el buen arte es religioso; que contiene las más elevadas percepciones religiosas de la época. Se podría decir que, de alguna manera, el buen arte *explica;* explica el concepto de religión a cada generación. Yo tengo una gran simpatía con esta idea, aun cuando no se presente filosóficamente.

B.M.: No estoy seguro de estar plenamente de acuerdo con usted. Tolstoi, en *La guerra y la paz,* nos dice que para la articulación de una filosofía de la historia particular, es una de las razones por las que llegó a existir su novela. O consideremos una gran novela inglesa, como el *Tristram Shandy,* de Laurence Sterne. No sólo fue influida directamente por las teorías de Locke acerca de la asociación de ideas, sino que, de hecho, ésto se menciona en la novela, y en términos que claramente se refieren a la novela misma. En otras palabras, Sterne estaba haciendo conscientemente algo que *él mismo* relaciona con la teoría de Locke, acerca de la

asociación de ideas. Así que realmente hay grandes novelas que usan las ideas filosóficas como parte de su estructura.

I.M.: Quizás se deba, en parte, a que yo misma siento un horror absoluto a poner teorías o "ideas filosóficas", como tales, en mis novelas. Yo podría poner cosas acerca de filosofía, porque sucede que sé cosas acerca de filosofía. Si yo supiese de veleros, pondría veleros; y, en cierta forma, como novelista, preferiría saber más de veleros que de filosofía. Claro está que los novelistas y poetas *piensan,* y los grandes piensan soberbiamente bien (y T. S. Eliot, literalmente, no tiene razón), pero ésta es otra cuestión. Tolstoi, o alguien, puede decir que está "expresando una filosofía", pero, ¿por qué hemos de creer que lo ha logrado? Las novelas de Rousseau y de Voltaire son, ciertamente, ejemplos robustos de "novelas de ideas", y son libros que han tenido una gran influencia en su tiempo. Ahora parecen anticuados, casi muertos, y ese es el castigo de la forma. Yo puedo pensar en una buena novela filosófica que mucho admiro: *La Nausée,* de Sartre. Se las arregla para expresar algunas ideas interesantes acerca de la contingencia y la conciencia, y sigue siendo una obra de arte que no tiene que leerse a la luz de teorías que el autor ha expresado en otro lugar. Es un objeto raro. Claro está que aún está filosóficamente "fresco".

B.M.: Muy bien; consideremos *La Nausée* de Jean-Paul Sartre. Concuerdo con usted en que es una magnífica novela. Ciertamente, también articula una teoría filosófica, ¿no es así? Articular una teoría filosófica, de manera tan venturosa, en la forma de una obra de ficción, puede ser una hazaña única; pero el hecho de que se ha realizado muestra que puede hacerse. Creo que tenemos una diferencia de opinión que acaso no podamos resolver en esta discusión. Me parece que usted está intentando decir que la filosofía, como tal, no tiene lugar alguno en los escritos de imaginación, excepto en tanto que pueda ser un material, como puede serlo cualquier otra cosa. Yo quiero decir que algunas grandes novelas usan ideas filosóficas, no sólo como un material en ese sentido, sino de maneras que forman parte de la estructura de toda la empresa.

I.M.: El caso de Sartre puede ser especial. Hay una especie de "sensación" literaria en su filosofía temprana; *L'Être et le Néant* está llena de "cuadros y conversaciones". Sartre subraya los aspectos más dramáticos de la filosofía de Hegel, la que está llena de ejemplos históricos, y en la que el movimiento del pensamiento mismo se ve en términos de oposiciones y conflictos formales. Con frecuencia, "las ideas" parecen estar más en su elemento en el teatro, aun cuando (como en el caso de Shaw) puede ser que tengamos aquí una ilusión. No estoy segura de hasta dónde, a las obras de Sartre, las daña o no el que tengan motivos teóricos. Ciertamente, uno ve en las otras novelas de Sartre, y en las de Si-

mone de Beauvoir, todas las cuales admiro, que tan pronto aparece "la voz existencialista" la obra de arte se hace rígida. En general, soy reacia a decir que la estructura profunda de cualquier buena obra literaria, pueda ser filosófica. Creo que ésta no es sólo una cuestión verbal. La mente inconsciente no es un filósofo. Para bien o para mal, el arte va más a fondo que la filosofía. Las ideas, en arte, deben sufrir un cambio excesivo. Piense en la cantidad de pensamiento original que hay en Shakespeare, y cuán divinamente discreto es. Claro está que algunos escritores reflexionan de manera mucho más abierta, pero, como en el caso de Dickens, sus reflexiones son *estéticamente* valiosas, en tanto que estén conectadas, a través del personaje, por ejemplo, con subestructuras que no sean abstractas. Cuando preguntamos *acerca de qué* es una novela, estamos preguntando algo profundo. ¿Acerca de qué es Proust y por qué no sólo leemos a Bergson? Siempre hay algo moral que cala más hondo que las ideas; las estructuras de las buenas obras literarias tienen que ver con misterios eróticos, y con luchas profundas y oscuras entre el bien y el mal.

B.M.: Si el escritor de ficción está tratando con "algo moral que cala más hondo que las ideas", esto debe querer decir que, inevitablemente, la ficción compromete al escritor con presuposiciones no sólo de tipo moral-filosófico, sino incluso de tipo moral-metafísico. Una de las cosas que me preocupan al respecto es ésta. Cualquier tipo de narración que sea, y cualquier tipo de descripción que sea, están orilladas a incorporar juicios de valor; no sólo en las palabras que usted usa, sino en las que usted escoge para narrar o describir. Así que, simplemente, no hay forma en la que los juicios de valor *no* puedan ser parte de la estructura del escrito. Cualquier investigación de lo que sean estos juicios de valor es, al menos en parte, una actividad filosófica, como lo es, incluso, cualquier discusión crítica seria de ellos. Si su narración es una narración seria acerca de personas y de las relaciones entre ellas, no habrá forma alguna en la que usted pueda evitar revelar presupuestos morales, de muy complejos, profundos y diversos tipos.

I.M.: Estoy de acuerdo con usted; no se pueden evitar los juicios de valor. En la literatura, los valores se muestran, y se muestran claramente. Hay importantes presupuestos morales; por ejemplo, acerca de religión y sociedad, que pertenecen al cambiante "clima de ideas". La desaparición de la fe general en la religión y en la jerarquía social, ha afectado profundamente a la literatura. Nuestras conciencias cambian, y los cambios pueden aparecer en el arte antes de que se comenten en una teoría, aun cuando la teoría pueda ser afectada por el arte subsecuentemente. Aquí podríamos mencionar una escuela contemporánea de críticos, que está especialmente interesada en los cambios recientes de conciencia. Me refiero a los formalistas literarios, que han intentado desarrollar una crítica

literaria a partir de la filosofía estructuralista. "Estructuralismo" es el nombre de una actitud filosófica muy general, que se origina en la lingüística y en la antropología, con pensadores tales como Saussure y Lévi-Strauss.

B.M.: Como dice usted, se originó en la lingüística. Podemos ilustrar esto de la siguiente manera: Usted y yo nos estamos comunicando al emitir oraciones, cada una de las cuales tiene comparativamente pocas palabras. Pero, para que alguien nos entienda, no le basta conocer sólo las palabras que estamos usando; tiene que estar familiarizado con todo un sistema de lenguaje; en este caso, el inglés. Lo que se subraya, es una reacción en contra de una idea que surgió en el siglo XIX, como resultado del desarrollo de la ciencia; la idea de que, para entender algo, hay que aislar el fenómeno y, por así decirlo, mirarlo a través de un microscopio. El pensamiento básico del estructuralismo es una reacción en contra de eso, que dice, "No; la única forma como se pueden *realmente* entender los fenómenos es relacionándolos con estructuras más amplias. De hecho, la noción misma de inteligibilidad implica relacionar las cosas con estructuras". La aplicación de esta tesis a la literatura ha tenido como consecuencia que cada escrito se considere primariamente como una estructura de palabras.

I.M.: Sí. Esta tesis expresa una especie de ansiosa toma de conciencia acerca del lenguaje, que ha sido evidente en la literatura, al menos desde Mallarmé. También ha encontrado expresión en la filosofía lingüística. Se podría decir que Wittgenstein fue un "estructuralista". "Lo que los signos no logran expresar, lo muestra su aplicación."*

Muchos aspectos de la teoría no son nuevos; tiene antepasados literarios y filosóficos heterogéneos, como los fenomenalistas, los surrealistas y Sartre. No es una doctrina muy estrechamente unificada. El "cambio de conciencia" que interesa a los formalistas es la consecuencia de que nos hayamos hecho conscientes de que somos animales, que usan signos, y que "constituimos" al mundo y a nosotros mismos mediante nuestra actividad de dar significado. Este es el caso en el que un supuesto filosófico o cuasifilosófico puede afectar a la literatura, así como pueden afectarla los supuestos marxistas. Es una especie de idealismo literario, o de monismo literario. Los formalistas desean curarnos de lo que podría denominarse "la falacia realista", mediante la que imaginamos que a través del lenguaje podemos mirar a un mundo separado que se encuentra tras él. Si el lenguaje hace al mundo, no puede referirse al mundo. El escritor debe darse cuenta de que vive y se mueve dentro de un "mundo de significado", y no creer que puede pasar a través de él o escurrirse por debajo

* *Tractatus*, 3, 262.

de la red de signos. Esta teoría compromete a muchos formalistas a atacar la novela realista y las convenciones familiares de la literatura "fácil", que pretende usar el lenguaje como un simple medio transparente. La narración clásica, el objeto clásico, el yo clásico, con su gran cantidad de motivos sólidos, son todos "seudototalidades" constituidas por una mala comprensión del lenguaje. La idea de que el yo no es una unidad se remonta a Hume, y la sospecha de que el lenguaje mismo es una especie de falla primordial, se remonta a Platón. Muchos escritores literarios, desde el Movimiento Romántico, se han interesado gradualmente por estas ideas, y han jugado con ellas. El formalismo es el último intento sistemático de describir y explicar lo que actualmente es un proceso largo y heterogéneo. Tal intento está obligado a ser valioso e interesante, pero yo misma considero su atmósfera y su terminología demasiado constrictivas. Creo que el cambio literario es más misterioso y menos unitario, y que las formas literarias son algo profundamente más versátil que lo que parecen sugerir tales críticos. En sus manifestaciones más extremas, el formalismo puede convertirse en una teoría metafísica que, como suelen hacerlo tales teorías, niega una distinción útil y necesaria; en este caso, la distinción entre yo y el mundo, y entre usos del lenguaje más o menos referenciales (o "transparentes"). Cualquier artista sabe lo que es mirar al mundo, y su problema primario es la distancia y la otredad del mismo. Cuando el Dr. Johnson "refutó" a Berkeley pateando una piedra, estaba protestando correctamente contra una teoría metafísica que intentaba eliminar una distinción necesaria. El escritor puede hacer su propia elección y usar el lenguaje como le plazca y como pueda, y no debe dejarse intimidar por una teoría e imaginar que ahora no puede contar un cuento llano, sino que debe producir textos verbales, plenamente conscientes, que luchen contra los modos ordinarios de inteligibilidad. Como parte de su doctrina prescriptiva, algunos formalistas han intentado desarrollar una "poética"; una teoría neutral, cuasicientífica, relacionada con la literatura como la lingüística está relacionada con el lenguaje natural. Pero tal "metalenguaje" dependería de algún método neutral para identificar elementos fundamentales en el material que está por analizarse, y no está claro que se pueda llegar a un acuerdo acerca de cuáles son los "elementos" en la literatura. Me parece que sería muy probable que todas las diferencias de opinión, interesantes e importantes, se vendrían abajo en las primeras etapas, "infectando", así, al metalenguaje con juicios de valor; por tanto, a menos que tal teoría fuese extremadamente abstracta y simple (y, por esto, inadecuada), llegaría a ser, tan sólo, crítica literaria por otros medios. Tenemos demasiados *tipos* de relaciones con una obra de arte. Una obra literaria es un objeto extremadamente heterogéneo, que exige una respuesta heterogénea imparcial. Además, la crí-

tica literaria combina cierta generalidad con una relación "ostensiva" hacia un objeto particular, al que mira el oyente mientras el crítico habla. Claro está que, a menudo, los estudiantes desean sentirse tranquilos con una "teoría de la crítica", y las simplificaciones facilitan el arduo trabajo del pensamiento original. Pero los críticos se encuentran en una mejor posición, sin tener en el trasfondo una teoría sistemática de trama ceñida, sea filosófica o científica. Un buen crítico es un *polímata* * relajado. Ni aceptaría yo el peligroso argumento de que no tener ninguna teoría particular quiere decir adoptar una teoría "burguesa". Claro está que vivimos como debemos vivir, dentro de limitaciones históricas. Pero como críticos, pensadores y agentes morales, podemos intentar entender nuestros instintos y nuestras actitudes, y distinguir los verdaderos valores de los prejuicios locales y de las convenciones disimuladas. La "era burguesa" nos ha traído ciertas concepciones morales, tales como la idea de derechos y de la libertad del individuo, que somos capaces de juzgar como permanentemente valiosas. También produjo una gran literatura que muestra supuestos anticuados, pero que también celebra valores que aún son nuestros. Aquí podemos apelar a una concepción de la naturaleza humana que se remonta a los griegos. Es un hecho importante que podemos entender a Homero y a Esquilo. La literatura es, en efecto, la principal portadora y creadora de esta comprensión de amplio alcance. Cualquier teoría que separe a la gente de la gran literatura del pasado, la priva de una educación histórica y moral, así como también de una gran cantidad de placer.

B.M.: En la práctica, la literatura escrita bajo la influencia de las teorías formalistas tiende a ser una literatura para un círculo de conocedores; no es una literatura que pueda tener una amplia aceptación. El supuesto de sentido común, de que el lenguaje se refiere a un mundo de cosas y de personas, me parece que es una base necesaria para cualquier literatura que vaya a tener un amplio número de lectores, y ciertamente es un hecho que la mayoría de los más grandes escritores, desde Shakespeare en adelante, han sido ampliamente comprendidos y apreciados. He de confesar que yo me inclino más hacia un lado de esta controversia. Ni en literatura ni en filosofía me atrae mucho ver que las palabras mismas se conviertan en el objeto de interés. Creo que, en ambas actividades, deben verse como un medio a través del cual uno se refiere al mundo; sea éste un mundo de personas, de cosas, de la naturaleza, de problemas, de ideas, o de obras de arte.

I.M.: Sí; pero creo que toca al artista decidir cómo ha de usar las palabras. Escritores que nunca han oído hablar del formalismo pueden

* Erudito de conocimientos diversos; polígrafo; sabio multidisciplinario.[T]

escribir de maneras que atraigan a los formalistas. *Tristram Shandy* y *Finnegans Wake* están justificados como arte sin ninguna teoría. Juzgamos correctamente las teorías debido a su habilidad para explicar estados de cosas que nos son ya familiares, y si la teoría ataca nuestros fenómenos, debemos tomar partido. Yo sé quiénes son los grandes escritores del pasado, y no los entregaré a una teoría, sino que, más bien, consideraré la teoría teniéndolos a ellos en cuenta. Claro está que, si podemos recoger aquí la palabra "forma", la literatura es arte y es, así, la creación de objetos formales y autónomos, en un sentido. Un poema, una obra de teatro o una novela, generalmente aparece como una estructura cerrada. Pero también está abierta, en tanto que se refiera a una realidad que la trasciende y tal referencia suscita las preguntas acerca de la verdad que ya he mencionado. El arte es verdad, además de forma; es representativo, además de autónomo. Claro está que la comunicación puede ser indirecta, pero la ambigüedad del gran escritor crea espacios que podemos explorar y gozar, porque son aperturas hacia el mundo real y no son juegos de lenguaje formales, o grietas estrechas de la fantasía personal; y no nos cansamos de los grandes escritores, porque lo que es verdadero es interesante. La idea de Tolstoi, de que el arte es religioso, está a sus anchas en algún lugar aquí. Como ya dije, cualquier artista serio tiene un sentido de distancia entre él mismo y algo muy otro, en relación a lo cual él siente humildad, pues sabe que es mucho más detallado, maravilloso, terrible y asombroso que cualquier cosa que él pueda expresar jamás. Esto "otro", con mayor facilidad, se denomina "realidad" "naturaleza" o "el mundo" y ésta es una forma de hablar que no debemos abandonar. La belleza en el arte es la exhibición imaginativa formal de algo verdadero, y la crítica debe permanecer libre, para trabajar en un nivel en el que pueda juzgar la verdad en el arte. Tanto el artista como el crítico miran dos cosas: la representación, y "lo otro". Claro está que este mirar no es simple. La formación en un arte es, en gran medida, un adiestramiento en cómo descubrir una piedra de toque de la verdad; y hay una formación análoga en la crítica.

B.M.: Mi última observación fue acerca de ciertas clases de toma de conciencia en el uso del lenguaje; me gustaría formular ahora una pregunta acerca de otra. Un rasgo sobresaliente de la filosofía del siglo XX, especialmente en el mundo anglosajón, ha sido un tipo completamente nuevo de preocupación por el lenguaje y, en consecuencia, una nueva toma de conciencia acerca del uso del lenguaje, que puede tener como resultado un uso de las palabras de lo más refinado y escrupuloso. ¿Ha afectado esto, de alguna manera, a la novela? En usted, que primero tuvo una formación filosófica y que luego se hizo novelista, ¿ha influido la filosofía del lenguaje en la forma como escribe usted sus novelas?

I.M.: Es cierto que ha habido una especie de crisis en nuestra relación con el lenguaje; ahora estamos mucho más conscientes del mismo, y esto, por supuesto, afecta a los escritores.

B.M.: Una consecuencia inevitable de esto es que usted ya no puede escribir como los novelistas del siglo XIX.

I.M.: Claro está que por ningún lado somos tan buenos como los novelistas del siglo XIX, pero también escribimos de manera diferente.

B.M.: Esta es una cuestión sumamente interesante. ¿Puede usted decir algo más acerca de *por qué* ustedes no pueden escribir como ellos?

I.M.: Es muy difícil responder a esa pregunta. Hay diferencias obvias, que tienen que ver con la perspectiva del autor y su relación con sus personajes. La relación de un autor con sus personajes revela mucho acerca de su actitud moral, y esta diferencia técnica entre nosotros y los escritores del siglo XIX es un cambio moral difícil de analizar. En general, nuestros escritos son más irónicos y menos confiados. Somos más tímidos; temerosos de parecer simples o ingenuos. La narración está más estrechamente vinculada a la conciencia del autor que narra, a través de la conciencia de un personaje, o de varios. En general, no hay un juicio ni una descripción directa por parte del autor, quien habla como una inteligencia autoritaria y externa. A este respecto, escribir como un novelista del siglo XIX parece ahora un artificio literario y, en ocasiones, se usa como tal. Como dije antes, creo que la literatura habla de la lucha entre el bien y el mal; pero esto no se muestra claramente en los escritos modernos, en los que hay una atmósfera de timidez moral y en los que los personajes que se presentan son casi siempre mediocres. Muchas cosas causan el cambio literario, y la toma de conciencia acerca del lenguaje puede ser más un síntoma que una causa. Quizá la desaparición o el debilitamiento de la religión organizada es la cosa más importante que nos ha sucedido en los últimos cien años. Los grandes novelistas del siglo XIX daban por supuesta la religión. La pérdida de la jerarquía social y de la creencia religiosa hace que el juicio sea más tentativo; el interés por el psicoanálisis lo hace, en algunas formas, más complejo. Todos estos cambios son tan notables y tan estimulantes, que parece que debiéramos ser mejores que nuestros predecesores; ¡pero no lo somos!

B.M.: Estamos acercándonos al final de nuestra discusión; pero antes de llegar a él, me gustaría ir un poco más a fondo en la cuestión de cuál relación de un autor con sus personajes revela su perspectiva moral.

I.M.: Es importante recordar que el lenguaje mismo es un medio moral; casi todos los usos del lenguaje expresan juicios de valor. Esta es una razón por la que casi siempre estamos moralmente activos. La vida está empapada de moral; la literatura está empapada de moral. Si intentásemos describir esta habitación, nuestras descripciones sugerirían natural-

mente todo tipo de valores. Sólo de manera artificial, y con dificultad, expulsamos al juicio de valor del lenguaje, con propósitos científicos. Así pues, el novelista está revelando sus valores mediante cualquier tipo de escrito. Está particularmente obligado a hacer juicios morales, en tanto que su materia es la conducta de seres humanos. Anteriormente sugerí que una obra de arte es tanto mimética como formal y, claro está, estos dos requisitos en ocasiones entran en conflicto. En la novela, este conflicto puede aparecer como una lucha entre personajes y trama. ¿Limita y constriñe, un escritor, a sus personajes, para que se adecúen a la trama, o para que se adecúen a sus propios juicios y a su tema? O bien: ¿se retira y deja que sus personajes se desarrollen de manera independiente de él, y de cada uno de ellos, sin tener en cuenta la trama, ni ningún "tono" principal general? En particular: ¿cómo un escritor indica la aceptación o el rechazo moral de sus personajes? Él tiene que hacer esto, consciente o inconscientemente. ¿Cómo justifica al hombre bueno: cómo lo presenta o, incluso, cómo insinúa su existencia? El juicio moral del autor es el aire que respira el lector. Aquí se puede ver claramente el contraste entre la fantasía ciega y la imaginación visionaria. El mal escritor da salida a la obsesión personal; exalta a algunos personajes y rebaja a otros, sin consideración alguna por la verdad o la justicia; esto es, sin ninguna "explicación" estética adecuada. Aquí se aclara cómo la idea de realidad penetra en el juicio literario. El buen escritor es el juez justo e inteligente. Justifica la colocación de sus personajes mediante algún tipo de *obra* que realiza en el libro. Un defecto literario como el sentimentalismo, es el resultado de la idealización sin obra. Claro está que esta obra puede ser de muy diversos tipos, y toda suerte de métodos de situar personajes o relaciones de personajes con la trama o con el tema, puede producir buen arte. La crítica se ocupa mucho de las técnicas mediante las que se hace esto. Un gran escritor puede combinar forma y personaje de manera feliz (piense cómo lo hace Shakespeare), para producir un gran espacio en el que los personajes puedan existir libremente, y que al mismo tiempo, sin embargo, cumplan con los propósitos del cuento. Una gran obra de arte le da a uno un sentido de espacio, como si se le hubiese invitado a un gran salón de reflexión.

B.M.: En último análisis, lo que está usted diciendo es que el escrito imaginativo, aun cuando sea imaginativo, debe estar arraigado en alguna especie de aceptación de las cosas como son, e incluso de respeto por las cosas, como son ¿verdad?

I.M.: Mire usted: los artistas son a menudo revolucionarios, en uno u otro sentido. Pero creo que el buen artista tiene un sentido de la realidad, y podría decirse que entiende "cómo son las cosas" y por qué son. Claro está que, en filosofía, el término "realidad" es notoriamente ambiguo, y

lo he usado para sugerir que el artista serio mira al mundo, y que ve más del mundo. El gran artista ve las maravillas que oculta la ansiedad egoísta del resto de nosotros. Pero lo que el artista ve no es algo separado y especial, alguna Tierra metafísica de Nunca Jamás. El artista compromete un área muy grande de su personalidad en su trabajo, y él trabaja en el mundo de sentido común, y normalmente lo acepta. Naturalmente, el arte es comunicación (sólo un ingenio perverso puede intentar negar esta verdad obvia), y esto implica unir la realidad más remota con lo que está más cercano, como debe hacerlo cualquier explorador veraz. Esto es algo que el crítico debe estar observando, también. ¿Cuándo es arte malo la pintura abstracta, y cuándo no es arte, en manera alguna? La pintura abstracta no es sólo fantasía o provocación deliberada; está conectada con la naturaleza del espacio y del color. El pintor abstracto vive, y sus pinturas se ven en un mundo en el que el color se considera como superficie de objetos, y su conciencia de esto es una parte de su problema. Tales tensiones entre la visión estética y la realidad "ordinaria", pueden dar origen a juicios muy refinados y difíciles. La literatura está conectada con la forma en que vivimos. Algunos filósofos nos dicen que el yo es discontinuo, y algunos escritores exploran esta idea; pero el escrito literario (y la filosofía) se lleva a cabo en un mundo en el que tenemos buenas razones para suponer que el yo es continuo. Claro está que éste no es un alegato en favor de escritos "realistas". Significa que el artista no puede evitar las exigencias de la verdad, y que su decisión acerca de cómo decir la verdad, en su arte, es la decisión más importante.

B.M.: ¿Cree usted que esta aceptación de la realidad implica cualquier cosa de conservador, con "c" minúscula? A lo que me refiero es al tipo de aceptación de las cosas y las personas como son, que puede surgir de un interés profundo, y que está también relacionada con el amor. Cuando menos, por lo que toca a las personas, quizás una palabra mejor que "conservador" sería "tolerante".

I.M.: Me gustaría decir que todos los grandes artistas son tolerantes en su arte; pero quizás esto no pueda defenderse. ¿Fue tolerante Dante? Creo que la mayoría de los grandes escritores tiene una visión tranquila y misericordiosa, porque puede ver cuán diferentes son las personas, y por qué son tan diferentes. La tolerancia está relacionada con ser capaz de imaginar centros de realidad que están alejados de uno mismo. Hay un aliento de tolerancia; de generosidad y de bondad inteligente, que brotan de Homero, de Shakespeare y de los grandes novelistas. El gran artista ve la enorme e interesante colección de lo que es diferente de él mismo, y no representa al mundo a su propia imagen. Creo que este tipo particular de objetividad misericordiosa es la virtud, y es esto lo que el estado totalitario está intentando destruir, cuando persigue al arte.

XV. FILOSOFÍA: EL CONTEXTO SOCIAL

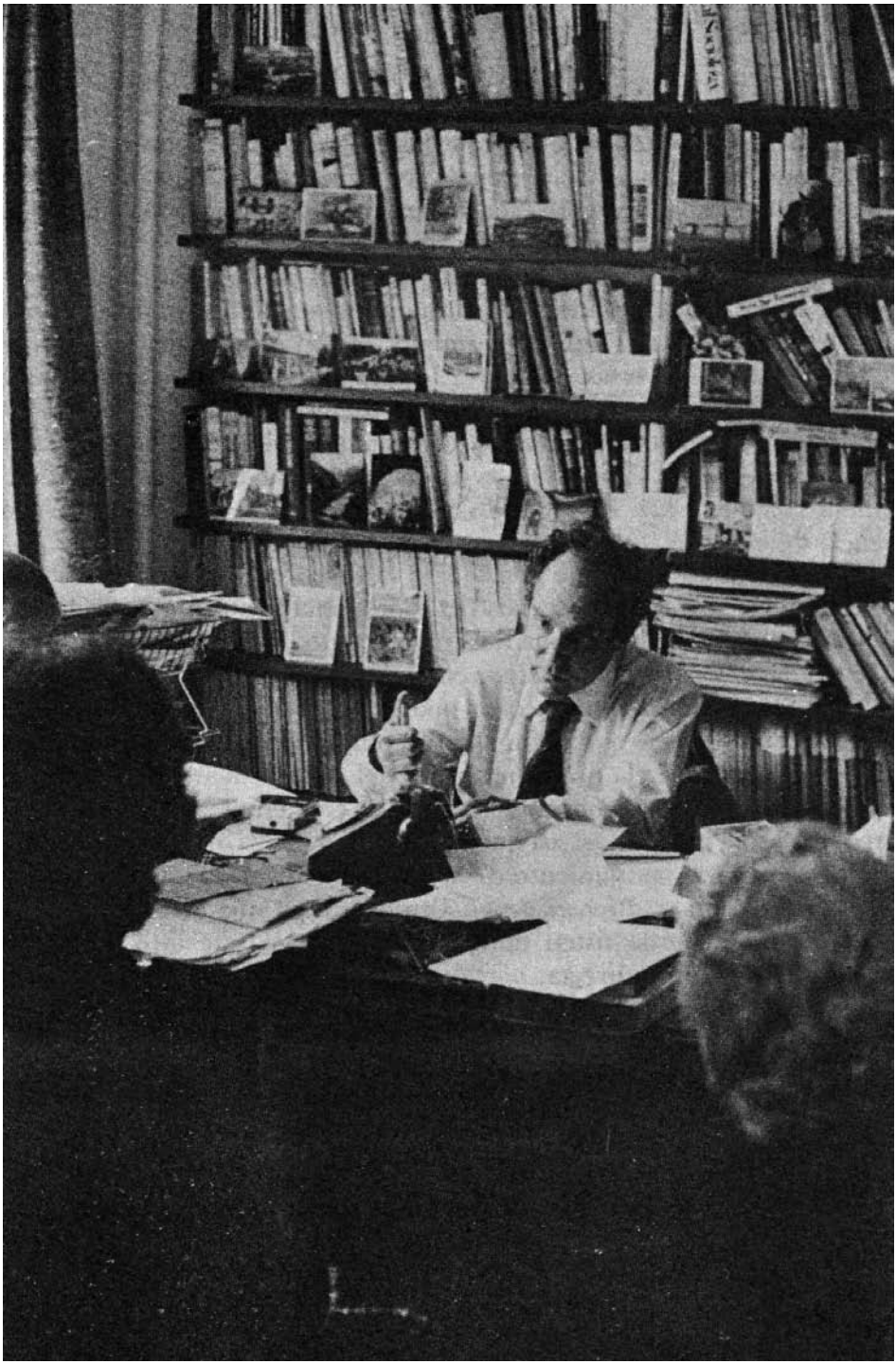
Diálogo con ERNEST GELLNER

INTRODUCCIÓN

B.M.: En esta discusión vamos a intentar reunir los diversos sucesos y escuelas de la filosofía contemporánea en un solo cuadro coherente. Esto significa considerar la moderna filosofía occidental en el contexto de la sociedad occidental moderna. Significa, también, considerarla en el contexto de su propio pasado; ver exactamente por qué y cómo se desarrollaron, de la manera como lo hicieron, sus preocupaciones principales y, como consecuencia de esto, cuáles son los rasgos sobresalientes de nuestra posición actual.

Cuando los filósofos utilizan el término "filosofía moderna", se refieren a la filosofía a partir de Descartes, quien floreció a principios del siglo XVII. Desde entonces, la filosofía occidental ha seguido una tradición continua, aunque compleja, lo que significa que es preciso ver la filosofía de nuestros días contra ese trasfondo. Aproximadamente, durante los cien años anteriores a Descartes, la situación había sido muy diferente. Entonces había habido sólo una visión del mundo, basada en la cristiandad, y apoyada por las autoridades políticas. Estaba prohibido cualquier cuestionamiento público de la misma y éste, usualmente se castigaba con la muerte. En comparación con nuestros días, uno está tentado a decir que el conocimiento de esa gente era casi estático o, cuando menos que cambiaba muy lentamente; de cualquier forma, se defendía con mucha certidumbre, pues estaba fundado nada menos que en la autoridad de Dios, o de su Iglesia sobre la Tierra. No es sino hasta el Renacimiento y la Reforma cuando surge y crece, de manera espectacular, la nueva ciencia que, entre otras cosas, da origen a un nuevo camino de ideas. Las viejas certezas se socavan y, con esto, se tambalean las viejas autoridades; esto hace surgir, de manera nueva y aguda, el problema: ¿Cómo *pueden* validarse nuestras pretensiones de conocimiento? Este es un problema que aún no se ha resuelto. Durante mucho tiempo, la gente creyó que la ciencia sería la gran proveedora de la certeza absoluta; pero ahora sabemos que esto no va a ser así.

Para discutir la filosofía contemporánea contra este trasfondo histórico y social, he invitado a Ernest Gellner, quien es, tanto un filósofo profesional, como un sociólogo profesional; su título oficial es "Profesor de Filosofía con referencia especial a la Sociología" de la Escuela de Economía de Londres.



Discusión

B.M.: Me parece evidente que la filosofía contemporánea sólo puede entenderse adecuadamente contra el trasfondo de alguna perspectiva histórica y social, tal como la que acabo ligeramente de esbozar y, sin embargo, muchos de sus colegas, entre los filósofos profesionales, parecen no percatarse cabalmente de esta dimensión histórica y social. ¿Está usted de acuerdo conmigo?

E.G.: Estoy plenamente de acuerdo con las dos observaciones centrales que usted formuló. Puedo tener algunas reservas acerca de algunas de sus observaciones laterales, pero sus dos observaciones centrales me parecen del todo correctas. Primero, lo que usted definió como filosofía moderna es básicamente, aun cuando no siempre de manera consciente, una especie de comentario acerca del cambio social e intelectual que se ha efectuado desde los siglos XVI y XVII, y que sólo puede entenderse correctamente bajo esta luz. En segundo lugar, la gente no tiene bastante consciencia de esto.

B.M.: Sólo se tiene que considerar la filosofía moderna de esta manera para ver, con completa claridad, por qué el problema central, desde Descartes, ha sido el problema del conocimiento. ¿Qué conocemos? Y, en efecto, *¿conocemos* realmente algo, en el sentido de tener absoluta certeza de ello? Si algo conocemos, ¿cómo podemos saber que conocemos?

E.G.: Si se tuviese que definir la filosofía moderna en términos de un solo rasgo, ésta sería la posición central del conocimiento en la vida. Antes de este período, el conocimiento es una cosa entre otras; importante; pero hay otros problemas; así que el conocimiento es algo *en el mundo.* Lo que caracteriza al pensamiento de la época moderna es que el mundo se convierte en algo *en el conocimiento.* Tenemos aquí una inversión.

B.M.: ¿Concuerda usted también conmigo en que esto surge, aun cuando de manera indirecta, por el quebrantamiento de la autoridad establecida en asuntos intelectuales? Antes, los hombres habían estado seguros de lo que sabían, porque Dios había dicho que era así, o porque Su Iglesia lo había dicho. Pero una vez que se socavaron estas autoridades, ¿cómo iban a saber los hombres qué era verdadero?

E.G.: Sí; estoy de acuerdo; pero lo que era realmente importante acerca del orden anterior, no era su carácter religioso, sino su estabilidad. La sociedad, confiadamente, podría tener una retroalimentación de sus ideas contra este trasfondo estable. Pues bien, la estabilidad se ha desvanecido. Probablemente, ahora tenemos la única sociedad que jamás ha vivido con un crecimiento cognoscitivo sostenido. La gente está preocupada por el crecimiento económico, pero el crecimiento económico está íntimamente relacionado con el hecho de que el conocimiento está cre-

ciendo. Esto, a su vez, puede ser muy perturbador, desde diversos puntos de vista.

B.M.: ¿Cuales son los más importantes de ellos?

E.G.: Por comparación con el camino de éxito que ha seguido la que es, aproximadamente, la ciencia natural, otros campos han seguido un camino de fracaso. Donde anteriormente la gente estaba confiada, ahora lo está menos. Relativamente, es casi como una *contracción* del conocimiento.

B.M.: Cuando habla usted de contracción del conocimiento, considero que se refiere a la pérdida de certidumbre, por parte de la gente, en sus creencias éticas y religiosas, ¿verdad?

E.G.: Ya no están seguras, como antes lo estaban, de sus creencias éticas, sociales, y de muchos otros tipos, y el puro contraste de esto con el glorioso éxito de las ciencias naturales subraya el fracaso. Las ciencias naturales no sólo son inestables; son venturosamente inestables. Hay una buena cantidad de consenso acerca del cambio en ellas y, en general, lo siguiente es mejor que lo inmediatamente anterior. Nadie sabe con exactitud cómo funciona esto, pero, en general, funciona, y funciona, para bien. Dentro de otros campos, esto no es así, de ninguna manera.

B.M.: Entonces, antes de Descartes, la gente no sabía mucho, pero en comparación con las actitudes del presente, estaba segura de lo que pensaba que sabía, en tanto que, después de Descartes, sabía mucho más, pero estaba menos cierta de esto.

E.G.: El mapa del conocimiento se distorsiona violentamente. Algunas áreas están creciendo, obviamente; otras, o bien no están creciendo en manera alguna, o se están contrayendo. Relacionado con esto, tenemos un tercer rasgo: no se pueden usar las áreas en expansión para apoyar a las otras. Esto no es sólo porque, estando en movimiento se sabe que son inestables. El conocimiento bien logrado se especializa. Se articula en un idioma especializado, que ya no es el idioma con el que normalmente hablamos acerca de asuntos humanos. Esto lo inutiliza como una premisa de la propia visión del mundo, o de la propia vida social.

B.M.: Mucho tiempo después de que las premisas teístas del conocimiento se habían minado, lo que la gente estaba buscando era con qué sustituirlas. Tanto tiempo había habido una única categoría, a saber, Dios, en términos de la que iba a explicarse todo, que durante mucho tiempo la gente siguió buscando alguna otra categoría singular, en términos de la cual en última instancia, todo se explicara. Al principio se pensó que se había encontrado tal categoría en la ciencia. Luego, con los neokantianos, la historia se convirtió en la categoría omniexplicativa. Luego tenemos el marxismo, que intenta integrar la historia y la ciencia en una estructura única de explicación última. No es sino hasta llegar al

pensamiento distintivamente moderno, a Nietzsche, podríamos decir, cuando la gente comienza a decir: "Quizá no hay *ninguna* categoría única, en términos de la que todo haya de explicarse en última instancia. Quizá la realidad sea pluralista, hasta el final del camino. Quizá sólo consiste en una cantidad de cosas diferentes, separadas, y la única forma de entenderlas es investigándolas por separado. En tal caso, cualquier teoría explicativa única, totalizante, sería un engaño; un sueño, y nos impediría ver la realidad tal como es." Bertrand Russell, para tomar un único ejemplo, insistió mucho en este enfoque. Permea profundamente todo el moderno empirismo.

E.G.: Yo aceptaría la descripción. Pero creo que la caracterizaría de una manera algo diferente a como usted lo ha hecho. No es tanto que la ciencia, como tal, se haya convertido en un sustituto de la certeza anterior sino, más bien, en el *método* con el que se obtiene el conocimiento científico. Si ya la visión del mundo que uno tiene no es estable, cuando menos *la forma como uno se entera* acerca del mundo, puede ser estable. Esto se convierte en uno de los dos temas centrales de la filosofía moderna: la preocupación por la teoría del conocimiento como algo que proporciona un criterio acerca de qué es buen conocimiento y de qué no lo es y, así, acerca de cómo es el mundo. Si el mundo no es estable, al menos las herramientas con las que nos enteramos de él, pueden ser constantes. Así, de manera indirecta, se confiere al mundo una especie de estabilidad. Esto conduce a una preocupación obsesiva por esas herramientas. El segundo tema principal de la filosofía moderna, ejemplificado, por ejemplo, por el marxismo, es la búsqueda de algún tipo de metafísica que no sea un dar razón de la realidad trascendente, sino más bien, lo que podría denominarse una metafísica humano-social; a saber, la especificación de los rasgos generales de la situación humana, o de lo histórico-social. Estas dos vetas recorren la mayor parte de lo que ha sucedido en los últimos 300 años, y su entrelazamiento es realmente el relato del pensamiento moderno.

B.M.: Mencionó usted el marxismo; en su opinión: ¿cuál ha sido el éxito intelectual del marxismo?

E.G.: Básicamente, no ha sido un éxito. Obtiene buenas calificaciones por intentar considerar el contexto social de nuestra situación, y por formular algunas de las cuestiones correctas, pero, básicamente, es erróneo.

B.M.: ¿Puede ilustrar algunas de las formas en las que sus preguntas son correctas, pero erróneas sus respuestas?

E.G.: Este es un tema grande. Es correcto formular preguntas que busquen las precondiciones del surgimiento del mundo moderno. Pero, por lo que toca a los elementos de error que me parecen cruciales, ante

todo tenemos la expectativa utópica, o mesiánica. La idea tras esto es que disponemos de algún tipo de satisfacción total; cuando se hayan eliminado algunos defectos y desventajas en el orden social actual, habrá automáticamente un sistema con autoajuste, en el que ya no surgirán los problemas; hasta que no se haya alcanzado esta consumación, las cosas deben considerarse como radicalmente equivocadas. Este utopismo o mesianismo general se considera a menudo que procede de fuentes religiosas, o del idealismo absoluto del romanticismo alemán, que inmediatamente precedió e influyó a Karl Marx. De manera más específica, hay errores acerca de la naturaleza de la política, que son absolutamente cruciales. Por ejemplo: la teoría de que la política, en el sentido de coerción, de manejo de personas, es simplemente un derivado de cierto tipo de estructura de clase, y que una vez que esta estructura de clase desaparezca, ya no será necesaria la política, priva, a quienquiera que crea en esto, de la habilidad de formular la pregunta correcta, que es: "Por el contrario, dado que siempre tendremos el manejo de la gente por la gente y el manejo de la política de la economía, ¿qué clase de política hemos de tener que, a la vez, proporcione los bienes económicos, e impida la tiranía?"

B.M.: Me gustaría pedirle sus comentarios acerca de otra filosofía que ahora estamos en una posición de ver en su contexto; a saber, el relativismo. Es fácil ver, a la luz de lo que yo estaba diciendo anteriormente, cómo la gente que ya no sabe dónde buscar la validación de sus creencias, puede acabar diciendo: "Bien, quizá las creencias no puedan ser validadas; todas son igualmente válidas o igualmente inválidas." Y eso ha sucedido, de hecho, a mucha gente en el mundo moderno; ha habido momentos en los que el relativismo casi ha estado de moda ¿Cuál es su opinión sobre el lugar que tiene el relativismo en el pensamiento moderno?

E.G.: El relativismo, la tesis de que cada comunidad puede vivir conforme a sus propias normas, y de que no hay necesidad de buscar pautas comunes, simplemente no es una opción disponible, en manera alguna. Como una receta para enfrentarse al quebrantamiento de la autoridad, podría funcionar solamente que hubiese algo así como comunidades aisladas, en las que se pudiese vivir, cada una con su propia visión. Ha habido situaciones en la historia del mundo en las que, aun cuando estas condiciones no se satisficieron perfectamente, se satisficieron en alguna medida. Recordemos la famosa historia del hombre que le preguntó al Oráculo de Delfos qué ritos debía él observar. La respuesta fue: "En cada ciudad, observa los ritos de esa ciudad." Todo eso está muy bien en la Grecia antigua. Antes de Alejandro, había ciudades identificables, y un hombre al que se le decía que observara los ritos de la ciudad que habi-

taba, podía hacerlo. Pero si *no* hay *ciudades identificables,* entonces, cuando se le dice a un hombre que en Roma haga lo que los romanos, él simplemente no sabe lo que se le está diciendo que haga. Las unidades sociales son demasiado fluidas e inestables; están entramadas y se traslapan.

B.M.: Un relativista muy bien podría decirle: "Si usted va a negar mi relativismo, tiene que mostrarme alguna manera como yo pueda validar una creencia, en tanto que es opuesta a otras."

E.G.: La tradición principal de la filosofía moderna no ha sido un fracaso, en este aspecto. La teoría del conocimiento, que intenta codificar los criterios del conocimiento válido, aunque no tenga una historia de éxito completo, ha tenido, en general, bastante éxito. En notable medida, ha habido una ética de cognición aceptada; en la esfera de la adquisición del conocimiento, se aceptan las reglas de manera muy amplia, e incluso, se han codificado. Incidentalmente, esto tiene una consecuencia que no hemos mencionado, pero que me parece importantísima: podría denominarse "la deshumanización como el precio por el avance del conocimiento". Uno de los aspectos del proceso de conocimiento es la inclusión de sucesos y fenómenos, incluida la conducta humana, en las generalizaciones formuladas en un lenguaje neutral, accesible a otros. En un sentido, esto desindividualiza los fenómenos descritos. Si la conducta y las actitudes personales de uno se explican de esta manera, esto, por así decirlo, destruye la propia individualidad. También es posible destruir las ilusiones de libertad (si ésta es una ilusión). Este efecto deshumanizante, lo que en ocasiones los sociólogos llaman, bajo la influencia de Max Weber, el desencanto del mundo, esta inserción de los asuntos humanos en categorías abstractas no humanas, es muy, muy perturbadora.

Si hubiese que darle algún nombre al segundo suceso importante en la filosofía moderna, sería "el movimiento por la conservación del hombre"; la lucha por retener la imagen humana como una defensa en contra de que la ciencia la explique. ¡Esto es romanticismo! Claro está que el primer tema central es el avance de la teoría del conocimiento, de la que esa misma ciencia es una parte. Usted mencionó al marxismo. Una cosa interesante acerca del marxismo es que intenta repicar y andar en la procesión. Por una parte, con su llamada teoría científica de la historia, alcahuetea lo que peyorativamente se llama "cientificismo" pero, por otra parte, tenemos el aspecto romántico del marxismo, que le dice a uno que la humanidad propia le será restaurada en pleno: uno no será especializado; será espontáneo y libre. El sufrimiento humano se explica con una narración que es dramática; tiene un final feliz y, sin embargo, se encuentra también, de alguna manera, en el mismo idioma de la ciencia o, al menos, de la ciencia de la época de Marx. Marx quería las dos cosas. Algunos otros filósofos también quieren las dos cosas, claro está.

B.M.: Lo que usted está diciendo es muy importante. Permítame ver si lo puedo resumir claramente. Nuestro conocimiento se ha vuelto tan extenso, tan complejo, tan técnico y tan especializado, que tiene que formularse en un lenguaje que cada vez se encuentra menos relacionado con nuestra vida ordinaria y con nuestras relaciones interpersonales. Esto, a su vez, lo pone fuera de nuestro alcance, para que sirva de base a una visión del mundo con la que realmente podamos vivir, en un sentido cotidiano. El resultado es que llegamos a tener la muy poderosa sensación de que hay algo deshumanizante, despersonalizante, acerca de las consecuencias del crecimiento de nuestro propio conocimiento. Y el resultado de esto es que, lado a lado con el crecimiento del conocimiento, y directamente relacionado con él crece la sensación de una necesidad de lo que se podría denominar una filosofía del hombre; algún tipo de concepción teórica de nosotros mismos, que nos ayude a conservar el sentido de nuestra propia humanidad, y nos relacione con nuestra situación social y cognoscitiva. De esta manera se obtienen las dos líneas principales de desarrollo del pensamiento moderno.

Sin embargo, habiéndolas distinguido de esta manera, me gustaría volver a nuestra discusión de la teoría del conocimiento, antes de pasar a la filosofía social, porque aun hay ahí dos o tres aspectos importantes e interesantes que todavía no hemos considerado. Por ejemplo: aun no hemos profundizado en la *inestabilidad* del conocimiento moderno; en el hecho de que crece tan rápidamente que ningún conjunto potencial de premisas, sobre el que pueda fundarse una visión del mundo coherente, parece permanecer estable durante más de dos decenios.

E.G.: Esto es así. Algunas filosofías del conocimiento intentan incorporar este rasgo, y sostienen que no es un problema. De maneras diferentes, filósofos como Quine y Popper nos aseguran que podemos y que debemos vivir con la inestabilidad cognoscitiva. Creo que es posible exagerar esta observación, y ellos están en peligro de hacerlo. Claro está que, a la vez, es verdadero y deseable que el contenido específico de las teorías científicas haya de cambiar; pero no los rasgos generales, *formales,* por así decirlo del mundo que lo hacen sujeto de la ciencia. Estos son los rasgos que lo hacen sujeto de contrastabilidad y de crecimiento cognoscitivo. En un sentido, no son rasgos del mundo, en manera alguna; en realidad, son rasgos del estado mental del investigador, o de la comunidad de investigadores. Surgieron con la revolución científica. Lo importante que hay que advertir en esto es que estos rasgos no siempre han estado con nosotros. Y en lo que estoy en desacuerdo con las filosofías que están demasiado felices con el eterno cambio, es que suponen que el comportamiento cognoscitivo adecuado, bajo el nombre de adaptación biológica, o simplemente mediante ensayos, siempre lo hemos tenido, no sólo en la historia humana, sino incluso en la

biológica. Esta es la tesis de que el crecimiento cognoscitivo ha sido una historia continua, desde la amiba hasta Einstein, con la misma trama básica en toda ella. A ésta se le podría denominar tesis de la continuidad. Creo que es errónea. Lo importante acerca de nuestro modo de ser cognoscitivo, no es lo que éste tiene *en común* o con la amiba, o con la edad del oscurantismo, sino lo que tiene de *distintivo*. Los secretos importantes se encuentran en las diferencias.

B.M.: Creo que es importante subrayar que algunas de las consecuencias de la inestabilidad han sido para bien, y no para mal. Por ejemplo, la pérdida de la fe en la autoridad se ha combinado con el rápido crecimiento del conocimiento para crear un escepticismo positivo acerca de casi todas las formas de autoridad, como tal, y esto, a su vez, está directamente relacionado con el surgimiento de ideas liberales: las ideas de libertad, tolerancia, igualdad, etcétera. Esto me parece que tiene un valor inestimable.

E.G.: Sí; estoy de acuerdo con eso.

B.M.: Otra observación que quisiera considerar con usted, es la siguiente: Antes de Descartes, el tema más importante de la filosofía era supranatural; a saber, la relación del hombre con Dios. Después de Descartes, el foco de interés se cambia a actividades puramente humanas: ciencia, política, moral, economía, historia, cultura, psicología, asuntos sociales de todos los tipos, y se da un enorme desarrollo en el estudio científico o cuasicientífico de estos campos, y también en la filosofía de estos campos.

E.G.: Yo estaría de acuerdo con eso, aun cuando la manera como usted lo formula me parece expuesta a alguna objeción. Usted habla de la filosofía y de la ciencia como si éstas estuviesen separadas en aquel tiempo; pero, de hecho, no llegaron a separarse sino hasta el siglo XVIII. Aun entonces, la expresión "filosofía natural" se refería a la física; a los profesores de Física en las universidades escocesas, aún se les denomina Profesores de Filosofía Natural. La separación, que llegó bastante tarde, es un reflejo, en parte, de lo que estábamos hablando; a saber, la distinción entre la sustancia de la investigación y la investigación de los métodos de conocimiento. Sin embargo, en general, su observación básica la acepto, sin reservas.

B.M.: Prosiguiendo con la observación que ahora usted está haciendo, asombra que algunos de los mejores filósofos vivientes vean a la filosofía como una extensión de la ciencia. Por ejemplo, Quine. Y Chomsky, en algún sentido. Ciertamente, se podría incluir a Popper, en un sentido muy específico.

E.G.: Quine, ciertamente. Popper es ligeramente más problemático.

B.M.: Me gustaría considerar una o dos de las escuelas más importantes de filosofía contemporánea contra este trasfondo que hemos delineado. Esto ya lo hemos hecho con el marxismo y con el relativismo. ¿Qué sucede,

por ejemplo, con el existencialismo? ¿Cómo considera usted que éste encaje en nuestro cuadro?

E.G.: Pues . . . sí encaja. El existencialismo es un tipo curioso de filosofía en tanto que, como la tradición cartesiana, es muy individualista; pero, a diferencia de aquélla, no tiene una preocupación esencial por el problema del conocimiento. De manera característica, no está interesado, en manera alguna, por la ciencia natural. Está básicamente preocupado por la situación humana.

B.M.: Bien, esto nos trae, realmente, al segundo de los dos temas fundamentales del pensamiento moderno que distinguimos hace un momento. Quizás sea mejor que usted desarrolle su caracterización del existencialismo, contra el trasfondo de esa segunda tradición.

E.G.: Bien, el hecho irónico acerca del existencialismo surge de su preocupación por la situación humana. Sostiene, por implicación, que es una explicación de la situación humana *como tal.* Pero la ironía es que resulta, distintivamente, una explicación de la situación humana en el mundo poscartesiano e, incluso, posterior al siglo XVIII. Se concentra en el individuo que tiene que responsabilizarse de su propia visión del mundo y de su compromiso moral, sin echarle la culpa a otro. Pero a mí me parece que es característico de la situación humana, en la mayoría de las sociedades, que son sociedades con sistemas estables de creencias, que la autoridad está segura de sí misma y que, a menos que el individuo sea un rebelde activo, éste siempre puede apoyarse en ella. Así pues, el existencialismo, aun cuando sostiene que es una explicación general de la situación humana, de hecho es una explicación de una variante muy distintiva de ella.

B.M.: Sin embargo, en los términos que usted acaba de delinear, es una explicación precisa de *nuestra* situación.

E.G.: Hasta donde llega, tiene cosas interesantes que decir acerca de nuestra condición. Pero una de las cosas significativas acerca de él es que está más de moda en época de crisis aguda y de depresión intelectual; en Alemania, después de la primera Guerra Mundial, en Francia, después de la Segunda. Con la llegada de la abundancia y de un consenso relativo, ya no estuvo tan de moda. Tiene serios defectos como materia universitaria; hay algo extraño en convertir la condición humana en una profesión liberal; la condición humana es algo que se conoce sin escribir disertaciones acerca de ella, y no es preciso leer libros difíciles, bastante largos, a fin de enterarse de ella. Esto es ligeramente cómico, especialmente puesto que el existencialismo tiende a formularse en un lenguaje altisonante que, supongo, es parte de su herencia hegeliana.

Otro rasgo de él, patente en un pensador como Sartre, es que el existencialismo es una especie de psicología *a priori.* Le dice a uno cómo se siente y cómo piensa; no preguntándole u observándolo a uno, sino deduciéndolo

de ciertos rasgos generales de la situación de uno; el hecho de que uno va a morir y lo sabe; que uno tiene que hacer decisiones morales sin tenerlas garantizadas; que otras personas son objetos para uno mientras que uno es un objeto para otras personas. A partir de tales cosas, deduce cómo se siente uno realmente. Sin embargo, dice cosas en verdad interesantes sobre eso. Pero una de las objeciones en contra del existencialismo es que realmente es muy útil descubrir cómo realmente se siente la gente, independientemente de lo que implique nuestro modelo de la situación humana. Y la gente no se siente necesariamente de la manera como debería de sentirse conforme a ésta, o a cualquier otra teoría. En el caso de un pensador muy interesante como Sartre, que luego intenta casar al existencialismo con el marxismo, el *apriorismo* de su existencialismo y los elementos empíricos concretos de su marxismo, no se mezclan fácilmente, en manera alguna.

B.M.: En la tradición de la filosofía social, en tanto que diferente de la teoría del conocimiento, ¿hay algunas otras escuelas contemporáneas de pensamiento que le parezcan a usted particularmente interesantes o prometedoras, algunas otras partes de lo que anteriormente denominó "El movimiento por la conservación del hombre"?

E.G.: No creo que podamos esperar conservar mucho de nuestra humanidad, de manera muy fácil. La gente ofrece recetas; casi fórmulas de carta blanca, para demostrar que *realmente* somos de la manera como *pensamos* que somos, que cualquier imagen propia o imagen del mundo deseada puede retenerse, y que no necesitamos sentirnos amenazados. Creo que *sí* necesitamos sentirnos amenazados. Es un precio que debemos pagar. Cuanto más podamos explicar el mundo, más nos explicamos nosotros mismos. No se puede tener una cosa sin la otra. No siento una gran simpatía por la Sociedad para la conservación de la humanidad. Creo que debemos conservar la humanidad, pero no demasiado y, sobre todo, no de manera barata. Mi modelo en esta esfera es un filósofo bastante anticuado: Immanuel Kant, a quien mucho le preocupaba conservar un mínimo de humanidad; a saber, la libre voluntad, la responsabilidad moral y el conocimiento autónomo, pero, por lo demás, aceptaba que parte del precio del avance del conocimiento es que nosotros nos convertimos, también, en objetos de conocimiento. Cognoscitivamente, acabamos haciéndonos a nosotros mismos lo que le hacemos al mundo.

B.M.: ¿Qué nos dice usted de la tradición anglosajona de filosofía, en la cual crecimos usted y yo, y la que tanto hemos enseñado como estudiado? ¿Cómo encaja ésta dentro del cuadro?

E.G.: La filosofía más influyente en la época que nos comprende a usted y a mí, como estudiantes y como profesores, fue la llamada filosofía lingüística; la filosofía cuya única fuente principal fue la obra postrera de Wittgenstein. Como usted sabe, yo conservo una actitud muy crítica hacia esto.

Pero, a fin de discutirlo, tendré que violar la regla que usted me impuso, de separar la tradición de la teoría del conocimiento, de la tradición de la conservación de la humanidad.

B.M.: Por favor, siéntase con confianza para romper la regla.

E.G.: Wittgenstein borró tal división. Su punto de partida fue una variante ligeramente excéntrica, dentro de la tradición de la teoría del conocimiento, a saber; la tarea de delimitar, no tanto lo que pueda *conocerse,* como lo que puede *pensarse* y lo que puede *decirse;* delimitar *el significado.* Ésta fue una innovación muy característica de este siglo. Es un artificio muy apropiado. Como en el caso de circunscribir lo que puede *conocerse,* si sólo hay una gama muy limitada de cosas que pueden decirse o significarse, entonces esto le proporciona a uno un conjunto final de premisas, muy cómodo. Si sólo puede articularse un número restringido de ideas, esto constituye un fundamento de algún tipo. Esto es una especie de sustituto de la vieja estabilidad. Pues bien, esta idea se encontraba en la filosofía temprana de Wittgenstein, y también está en Bertrand Russell. Pero Wittgenstein pronto reaccionó contra ella; y ciertamente reaccionó en exceso, denunciándola como *el* error filosófico paradigmático. Después dijo que la esencia real del lenguaje no estriba en el hecho de que cubre un número limitado de cosas, sino en el hecho de que usted y yo lo usamos con una variedad indefinida de propósitos, en una indefinida variedad de contextos sociales, y que esto está perfectamente bien. Una vez que nos damos cuenta de esto, desaparece el problema. Conforme a esta última tesis, el gran error es buscar una especie de elemento externo de validación; lo que él había hecho en su juventud, al intentar desenmascarar los secretos de la notación.

Ahora bien, creo que estaba totalmente equivocado al ver su *propio* error primero como *el* error filosófico paradigmático y general. Lo que estimuló la búsqueda moderna de criterios, no fue un deseo descarriado de obtener una única notación ideal que fuese el modelo para el pensamiento. Los términos de referencia se impusieron, no desde dentro de la filosofía, la que, de cualquier forma, no existía entonces como materia separada, sino que los impuso nuestra situación social humana compartida; el hecho de que sabíamos mucho en un área, y muy poco en otra; de que nuestra representación de nosotros mismos se estaba deshumanizando; de que las áreas en las que sabemos mucho y continuamos sabiendo mucho no son muy buenas como premisas para decidir, pongamos por caso, qué tipo de orden políticosocial necesitamos. Ésta es la situación problemática concreta y, como una reacción ante ella, la gente filosofa a menudo. Pero esto surge de una situación objetiva. No tiene nada que ver con un embrujo por parte del lenguaje, o con la búsqueda de una notación ideal.

B.M.: Le he pedido a usted que haga observaciones sobre diversas escuelas de filosofía contemporánea; la asociada con el último Wittgenstein,

el existencialismo, el marxismo, el relativismo; ¿cuál de éstas cree usted que tenga más savia, en el sentido de que sea, más probablemente la que dé frutos en lo futuro?

E.G.: No creo que yo distinguiría un único movimiento por su nombre. Las dos corrientes principales son muy meritorias; por una parte, la codificación del proceso del conocimiento y el intento de formular los criterios de conocimiento; por otra parte, la investigación sostenida de nuestra situación social humana. El camino a seguir me parece que consiste en una especie de confluencia de ellas, en un nivel más complejo. Lo importante acerca de la tradición que examina el conocimiento, o el pensamiento, o el lenguaje, en su última variante, me parece que es lo siguiente: Es básicamente un ejercicio para establecer normas. Es un ejercicio que intenta codificar los criterios de las pretensiones válidas de tener conocimiento. Es un intento de establecer, si usted quiere, las cláusulas protegidas de la constitución de la república del conocimiento. Este me parece un ejercicio admirable, que se beneficiará *al ser considerado como tal.* En el pasado, a menudo se le consideraba una relación descriptiva o explicativa de cómo funciona realmente el conocimiento individual y, como tal, no tiene todo ese mérito.

B.M.: Parece que ve usted la filosofía principalmente como un *organon;* esto es, como un instrumento para *adquirir* el conocimiento.

E.G.: Permítame enfocarlo de esta manera. Uno de los elementos válidos en la última filosofía de Wittgenstein, que, por otra parte, yo repudio, es el siguiente: Él subrayó algo que la gente sabía, pero que no tomaba suficientemente en serio; a saber, que como una relación de cómo funciona realmente el lenguaje, es absurda la que permea la tradición empirista. El lenguaje no es un asunto de parear oraciones con sensaciones, o con pequeñas observaciones, y luego, a partir de eso, construir una representación. Nuestra representación de las cosas no se construye de esta manera, similar a la de construir castillos de arena, a partir de granitos, con una evaluación que luego se le añade, a manera de bandera plantada en la cima del castillo. No funciona así. Nuestro empleo real del lenguaje está incorporado en instituciones, costumbres, y demás. El último Wittgenstein tenía plena razón en eso. Es válido como una demolición de la relación descriptiva del lenguaje, en caso de que esto sea necesario. De manera similar, la importancia del trabajo de Chomsky en lingüística, para mí, estriba en su concluyente demostración del hecho de que era muy pobre la vieja tradición de la teoría del conocimiento, como una relación explicativa de cómo adquirimos habilidades lingüísticas (y esto también se aplica a las habilidades cognoscitivas).

Sin embargo, aun si uno les da la bienvenida en el reciente escenario intelectual a estos trabajos negativos de demolición, esto no lo obliga a uno, y ni siquiera le permite, abandonar la teoría del conocimiento como un

intento de codificar las normas para la empresa cognoscitiva. Y, lo repito, eso tiene que enlazarse con una relación mucho más realista de nuestra situación social e histórica. Esto dependerá de lo que es distintivo; de la que vagamente se denomina "sociedad industrial"; una sociedad que se basa en el control de la naturaleza cada vez más eficaz; en la tecnología aplicada; en la capacidad universal de leer y escribir, y en la organización masiva. Muy irónicamente, estoy diciendo que la filosofía tiene que ser tanto más abstracta y dadora de normas, por una parte, como más sociológicamente concreta, por la otra. Y no creo que haya una contradicción al hacer estas dos recomendaciones. Marx fue concreto y sociológico, sólo que, desafortunadamente, se equivocó. Pero me gustaría ver a algún otro que no se equivocase e, incidentalmente, que no se equivocase, y sin expectativas mesiánicas. Éste me parece el camino hacia adelante. El matrimonio que se requiere, es entre un sentido realista de lo distintivo de la civilización industrial, sus precondiciones e implicaciones, y la tarea normativa de usar criterios de conocimiento, como la única base de seguridad que es posible adquirir.

B.M.: En la situación actual, ¿ve usted que una preocupación común por el lenguaje sea un factor unificador de todas las ramas aparentemente diferentes de la filosofía contemporánea?

E.G.: No. En sus observaciones iniciales, dijo usted que la historia de la filosofía, desde Descartes, tiene una única trama. Bien, la tiene, y en nuestra discusión hemos estado de acuerdo acerca de cuáles han sido sus temas y preocupaciones subyacentes y compartidos. De manera muy extraña, el lenguaje no parece haber sido uno de ellos. Superficialmente, *parece* que lo es, y puedo pensar en tres grandes movimientos de este siglo que hacen mucho alboroto acerca del lenguaje; pero, me parece que la forma como invocan al lenguaje es tan diferente, que la similitud es superficial. El contraste realmente grande es entre la preocupación de Wittgenstein y sus seguidores, en el mundo de habla inglesa, por el lenguaje, y Chomsky. Ambos hacen un gran alboroto acerca del lenguaje, pero están casi diametralmente opuestos en la manera en la que el problema mismo se formula. El aspecto central de la tesis del lenguaje del último Wittgenstein es su uso como una especie de *solución*. El lenguaje es el lugar de descanso. El empleo real del lenguaje proporciona las únicas normas que podemos tener; que tenemos o que necesitamos tener. Es justificativo y explicativo, de suyo. La idea tras esto es que resulta un engaño la búsqueda de validaciones más generales y extrañas, y que se recomienda la costumbre lingüística real como nuestro lugar de descanso. Por otra parte, la idea central de Chomsky, que lo hace importante, es cuán *problemático* es el lenguaje. El tipo de habilidades que intervienen, y que damos por supuestas, en la construcción y en la comprensión de las proposiciones, es algo que, simplemente, no

debemos dar por sentado. Chomsky descubrió cuán ciertamente era un problema el lenguaje. Wittgenstein intentó usarlo como una solución. Difícilmente puedo pensar en dos sistemas de pensamiento más radicalmente opuestos entre sí, sea que sus seguidores individuales lo reconozcan, o no. Asimismo, es también muy considerable el contraste entre el último Wittgenstein y los positivistas lógicos. Los positivistas lógicos intentaron usar los límites del lenguaje para delimitar el mundo. Nos estaban proporcionando la base para el restablecimiento de un consenso; de toda una nueva visión del mundo. Pero Wittgenstein usó el lenguaje como una demostración de que no necesitamos tal base, en manera alguna; que nunca la necesitamos y que no hay necesidad de buscarla. No; la preocupación por el lenguaje no me parece un tema unificador; y, de hecho, no le da unidad al pensamiento del siglo XX.

En caso de necesidad, se podría decir que los positivistas y los seguidores del último Wittgenstein dan respuestas diametralmente opuestas a algo que parece la misma pregunta; pero Chomsky ve un problema totalmente diferente, y su respuesta no es comparable a la de ellos.

No; la unidad subyacente real es la búsqueda de una comprensión, *a la vez,* de las restricciones cognoscitivas y sociales que limitan nuestras opciones, y que nos ayudan a hacer nuestras elecciones. La tarea por delante es la de poner nuestra comprensión de esos dos conjuntos de restricciones en relación mutua.

LECTURAS RECOMENDADAS

Introducción a la filosofía

Hay tres formas bien experimentadas de iniciar a los estudiantes en la filosofía. Una es haciéndoles leer algún clásico establecido y luego, a su debido tiempo, que pasen a otro, y así sucesivamente. Otra es que le dediquen su atención a uno de los problemas perennes de la filosofía, y que comparen lo que han dicho de él diferentes filósofos, y luego, a su debido tiempo, que repitan esto con otros problemas. El tercero es hacerlos que estudien la historia de la filosofía, de tal manera que se enfrenten, tanto a problemas, como a las obras de los filósofos individuales en el orden cronológico en que surgieron. Estos tres enfoques podrían denominarse, de manera breve, *Obras, Problemas* e *Historia.* Pueden aplicarse, tanto al estudio de la filosofía reciente, como al estudio de la filosofía, en general; por ejemplo, *Existencialism (El existencialismo)* de John Macquarrie, presenta su tema mediante discusiones sucesivas de problemas y conceptos clave, en tanto que *Existencialism (El existencialismo)* de Mary Warnock presenta el mismo tema a través de su historia; mientras que *El existencialismo es un humanismo,* de Jean-Paul Sartre es, en sí mismo, un documento clave de esa historia.

Seleccionar obras clave para principiantes, es una tarea azarosa. Los estudiantes interesados llegan al tema con algunas expectativas muy grandes, en ocasiones, y si éstas se frustran o se desalientan de inmediato, el interés y la avidez pueden disolverse para siempre. La *República* de Platón debe de haber tenido este efecto sobre miles de jóvenes. Temo que, más recientemente, lo mismo sucedió con *The Problems of Philosophy (Los problemas de la filosofía)* de Bertrand Russell. Puede ser importante que un recién llegado encuentre un autor agradable para comenzar, pero, incluso si se tiene la impresión que el autor es Bertrand Russell, sería mejor leer *Our Knowledge of the External World (Nuestro conocimiento del mundo exterior).* Un punto de partida más promisorio para personas con estructura mental analítica, es el breve, claro y asombroso libro *Language, Truth and Logic (Lenguaje, verdad y lógica)* de A. J. Ayer. De aquí, el lector puede pasar a *The Problem of Knowledge (El problema del conocimiento)* y a *The Central Problems of Philosophy (Los problemas centrales de la filosofía)* de Ayer, y con esto habrá arrancado. Un clásico moderno que es un punto de partida mejor para lectores cuyos intereses principales probablemente sean de teoría política y social, es *The Open Society and its Enemies (La sociedad abierta y sus enemigos),* de Karl Popper; sus notas contienen gran abundancia de guías para otros libros. Los lectores que se deleiten con la tradición literaria característica de Oscar Wilde y de Saki, deben leer *The Concept of Mind (El concepto de mente)* de Gilbert Ryle, antecediéndolo, quizá del libro más breve y fácil, *Dilemmas (Dilemas),* del mismo autor. Los lectores con inclinación científica deberían examinar *The Structure of Science (La estructura de la ciencia)* de Ernst Nagel, y seguir luego con *The Structure of Scientific Revolutions (La estructura de las revoluciones científicas)* de Thomas S. Kuhn. Aquellos interesados en las artes podrían comenzar con *Philosophy in a New Key* de Susanne K. Langer. Quienes deseen ahondar, sea en novelas filosóficas, o en el existencialismo, pueden empezar con *La náusea* de Jean-Paul Sartre, y luego seguir en diferentes direcciones; los últimos, directamente a los escritos filosóficos de Sartre; los prime-

ros, a novelas tales como *La montaña mágica* de Thomas Mann o *Under the Net (Bajo la red)* de Iris Murdoch.

Para principiantes que prefieran abordar el estudio de la filosofía a través del estudio de problemas interesantes, más bien que los libros famosos, tengo una primera recomendación: *An Introduction to Philosophical Analysis (Introducción al análisis filosófico),* de John Hospers. No pretende ser sino un libro de texto, pero, a mi entender, es soberbio. Los estudiantes lo encuentran lúcido y emocionante, y contiene extensas listas de lectura. Pero es estupendo. Los principiantes que deseen comenzar con algo mucho más corto deberían, quizá leer *Philosophy and the Meaning of Life* de Karl Britton, especialmente si tienen una inclinación religiosa. Para lectores con un interés señalado en el uso de las palabras, el pequeño libro de John Wilson, *Language and the Pursuit of Truth,* es un excelente comienzo, y pueden seguirlo otros libros del mismo autor. Los estudiantes fascinados, como lo están muchos, por el problema mente-cuerpo, deben comenzar con *Body and Mind* de Keith Campbell (y luego ejercitarse con *The Self and its Brain* de Karl Popper y John Eccles). Keith Campbell también ha escrito una lúcida introducción a algunos de los mayores problemas de la filosofía en, *Metaphysics: an Introduction.* Una recomendación alternativa, de igual calidad, es *Introduction to Metaphysics* de C. H. Whiteley.

La historia general de la filosofía reciente, excepcional, es *A Hundred Years of Philosophy (Cien años de filosofía)* de John Passmore. Recomendaría a todos los estudiantes de filosofía que la adquieran, y quienes no deseen leerla de corrido, que la usen como libro de consulta. Historias legibles de ramas particulares, incluyen: *Philosophical Analysis, its Development between the Two World Wars (Análisis filosófico, su desarrollo entre las dos Guerras Mundiales)* de J. O. Urmson; *English Philosophy since 1900,* de G. J. Warnock y *Contemporary Moral Philosophy,* que es un estudio histórico, por el mismo autor; *To the Finland Station (a history of Marxism-Leninism)* de Edmund Wilson; *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950,* de Martin Jay; *Irrational Man (a historical approach to Existentialism),* de William Barrett. Los lectores que prefieran la historia en forma de biografías o autobiografías de figuras notables, se les recomienda *My Philosophical Development (La evolución de mi pensamiento filosófico),* libro notable de Russell; *Unended Quest,* de Karl Popper, es menos bueno, pero aún valioso, y *Wittgenstein,* de William Warren Bartley III (este libro es mejor que su reputación, y contiene algunas claras discusiones introductorias a la filosofía). Un recuerdo de Wittgenstein, corto, pero aún valioso, lo ha escrito Norman Malcolm. Los lectores a quienes atraiga la forma de diálogo del presente volumen, podría examinar uno no muy diferente a éste, también editado por mí: *Modern British Philosophy.*

El mejor libro general de consulta sobre la filosofía es *Encyclopaedia of Philosophy,* de la editorial Macmillan; publicada originalmente en ocho volúmenes, se puede conseguir ahora, completa, en cuatro. Entre sus colaboradores se encuentran algunos de los filósofos modernos más distinguidos, y todos los artículos principales van seguidos de una bibliografía.

Filosofía marxista

Hay muchas colecciones de los escritos básicos de Marx. De manera natural, el foco de atención de cada uno de ellos tiene la tendencia a ilustrar, o bien las preocupaciones de lugar y tiempo en el que se publicó, o el punto de vista de su editor, estando usualmente relacionados estos dos. Por ejemplo; la publicada en Estados Unidos, por Marx Eastman, el decenio de 1930 a 1939, presenta a Marx el economista, mientras que la que se publicó en Europa, aproximadamente por la misma época, *Manual de marxismo,* de Emil Burns, presenta a Marx como analista social y revolucionario político. Mi colección preferida es, o bien la de Burns, o la publicada en los Estados Unidos, en los años 50, al cuidado editorial de Lewis Feur, *Marx and Engels: Basic Writings in Politics and Philosophy.* Una colección más reciente, publicada por David McLellan y publicada en los años 70, pone énfasis en el Marx joven, más humanitario. Sin embargo, puesto que ciertos documentos clave, *El manifiesto comunista,* por ejemplo, pero también otros más, aparecen en casi todas las colecciones, quizá realmente importa poco cuál use el principiante. Además de los escritos cortos incluidos en tales volúmenes, al lector seriamente interesado se le recomienda que lea *Das Kapital.* La idea extendida de que éste es un libro aburrido, ilegible, es falsa; está escrito con ironía hiriente, y con gran fuerza emotiva, y esto hace que el libro no se le caiga de las manos a quien esté seriamente interesado en el tema. La crítica clásica, moderna, de Marx, que también debe leerse, está contenida en *The Open Society and its Enemies (La sociedad abierta y sus enemigos),* de Karl Popper. También vale la pena leer *The Illusion of the Epoch: Marxism-Leninism as a Philosophical Creed,* de H. B. Acton.

Marcuse y la Escuela de Francfort

El libro general, sobresaliente, acerca del tema es *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950,* de Martin Jay; mucho más claro e interesante que la mayoría de los escritores que trata, les es, sin embargo, favorable. También contiene una bibliografía exhaustiva. Los libros más ampliamente leídos de Herbert Marcuse, son *One-Dimensional Man (El hombre unidimensional), Eros and Civilization (Eros y civilización)* y *Reason and Revolution (Razón y revolución). Minima Moralia,* de Adorno, es una colección de aforismos y, como tal, no presenta el problema habitual en Adorno, de oscuridad.

Heidegger y el existencialismo moderno

La mejor de muchas introducciones al existencialismo es *Irrational Man,* de William Barret. Como ya dije, un enfoque histórico es *Existentialism,* de Mary Warnock, y un enfoque alternativo a través de problemas y conceptos es *Existentialism,* de John Macquarrie. El profesor Macquarrie es también uno de los traductores al inglés de la obra más importante de todo el existencialismo moderno: *El ser y el tiempo,* de Heidegger. Este es un libro difícil de leer, pero que recompensa

ampliamente el esfuerzo; sospecho que llegará a ser uno de los pocos clásicos perdurables de la filosófía del siglo XX. La comprensión del mismo la hace mucho más fácil *A Commentary on Heidegger's "Being and Time"* de Michael Gelven. Una discusión aún más simple de algunos de los conceptos y problemas centrales, es *Heidegger's Philosophy: a Guide to his Basic Thought,* de Magda King. La Parte II de *What is Existentialism?* de William Barret, es una brillante exposición del pensamiento de Heidegger, en toda su extensión. Al estudiante de *El ser y el tiempo* se le recomienda que vea la colección de los escritos de Heidegger publicada bajo el título de *Existence and Being,* con la admirable introducción de Werner Brock. La mejor de las últimas obras de Heidegger, para comenzar, es *Lo que se llama pensar.*

La obra filosófica principal de Sartre, es *L'Être et le Néant (El ser y la nada).* Los lectores que sientan la necesidad de un aperitivo antes de enfrentarse a una comida tan sustanciosa, podrían leer su novela *La náusea. Sartre,* de Iris Murdoch, es una buena introducción a la filosofía. *Sartre,* de Hazel E. Barnes (el traductor al inglés de *(El ser y la nada)* relaciona entre sí de manera interesante, las tres áreas principales de la actividad de Sartre; su filosofía, sus obras literarias, y su militancia política.

Las dos filosofías de Wittgenstein

Las obras más importantes de Wittgenstein que ha de leer el estudiante general de filosofía, son, en este orden, el *Tractatus Logico-Philosophicus,* el volumen que contiene *The Blue and Brown Books (Los libros azul y marrón)* y las *Philosophical Investigations.* Hay muchas introducciones a la filosofía de Wittgenstein. La mejor de las cortas y sencillas, es *Wittgenstein and Modern Philosophy,* de Justus Harnack. *The Philosophy of Wittgenstein,* de George Pitcher, es buena, pero un poco más difícil. *Wittgenstein,* de Anthony Kenny, es admirablemente claro, pero me parece que subestima las diferencias entre las filosofías de sus épocas primera y última. Aun cuando *Wittgenstein,* de David Pears, se presenta como una introducción, éste resulta comprensible sólo para un lector con algún conocimiento del tema; aparte de esto, es excelente.

El positivismo lógico y su legado

El libro clave en inglés del positivismo lógico, sigue siendo el primer *Language,Truth and Logic (Lenguaje, verdad y lógica)* de A. J. Ayer. La mejor relación del movimiento, en su conjunto, es el libro *The Vienna Circle (El círculo de Viena),* de Víctor Kraft, en el que se le da importancia principal, de manera muy correcta, a la obra de Rudolf Carnap, el filósofo mejor dotado del movimiento. *Logical positivism (El positivismo lógico),* libro editado por A. J. Ayer, con una Introducción de primera clase hecha por el editor, es una colección de documentos clásicos, con una bibliografía que es virtualmente exhaustiva.

El hechizo de la filosofía lingüística

De las dos obras más famosas de filosofía lingüística, *The Concept of Mind (El concepto de Mente)* de Gilbert Ryle, es, con mucho, la más accesible; pero las *Philosophical Investigations* de Wittgenstein es la más original e influyente. *Sense and Sensibilia*, una entretenida polémica de J. L. Austin, en gran parte es un ataque dirigido contra *The Foundations of Empirical Knowledge (Los fundamentos del conocimiento empírico)* de A. J. Ayer, libro que, por tanto, debe leerse primero. No debe olvidarse la obra *How to do Things with Words (Cómo hacer cosas con palabras)*, de Austin. El libro *Symposium on J. L. Austin*, editado por K. T. Fann, contiene una bibliografía completa sobre Austin. Algunos de los artículos clásicos publicados en este campo general, han sido recogidos en dos volúmenes, con el título general *Logic and Language*, editados por Antony Flew; a estos volúmenes siguió uno más, del mismo editor, denominado *Essays in Conceptual Analysis*.

Filosofía moral

Una introducción al día, de alta calidad, es *Ethics: Inventing Right and Wrong* de J. L. Mackie. Un libro de texto extraordinariamente bueno es *Human Conduct* de John Hospers. El libro *Contemporary Moral Philosophy* es una historia breve, y notablemente lúcida sobre el tema, de las que se han escrito en inglés en el siglo XX. *The Object of Morality*, del mismo autor, es un intento por aislar lo que en el contenido de los juicios morales sea característicamente moral. *Ethics*, de P. H. Nowell-Smith, es una introducción hecha por un analista lingüístico. El libro *The Emotive Theory of Ethics* no es sólo una relación de la filosofía moral lanzada por el positivismo lógico, sino que es, además, una aportación a la misma. Dentro del contexto de esta discusión surge la obra de R. M. Hare, primero con *The Language of Morals (El lenguaje de la moral)* y luego *Freedom and Reason*. *Utilitarianism, For and Against*, de J. J. C. Smart y Bernard Williams, presenta ambos lados de esa discusión, en un breve espacio. Un enfoque totalmente diferente a todos estos, de algunos de los problemas centrales de la ética, es el escrito de Albert Camus que más se acerca al existencialismo: *El mito de Sísifo*.

Las ideas de Quine

Quine es coautor, con J. S. Ullian, de *The Web of Belief*, una introducción a la epistemología, y es el único autor de otra obra introductoria, denominada *Philosophy of Logic (Filosofía de la lógica)*. Aparte de esto, su obra no es realmente para principiantes, aun cuando quizá los más importantes de sus libros sean, también, los más accesibles: *From a Logical Point of View (Desde un punto de vista lógico)* y *Word and Object (Palabra y objeto)*. Al tiempo de escribir esto, está por aparecer un gran volumen dedicado a la obra de Quine, en la *Library of Living Philosophers*, publicado por la *Open Court Press*, La Salle, Illinois, que contendrá una autobiografía intelectual y una bibliografía completa, así como varios artículos críticos, y sus respuestas a sus críticos.

La filosofía del lenguaje

La más clara introducción general a la filosofía del lenguaje es *Philosophy and the Nature of Language,* de David E. Cooper, que la presenta en sus dos ramas: la que se refiere a la relación del lenguaje con el mundo, y la que se refiere a la relación del lenguaje con las intenciones de los usuarios del lenguaje. *Why Does Language Matter to Philosophy?*, de Ian Hacking, es interesante, de muy amplio alcance, y está al día. El trabajo públicamente reconocido sobre la relación del lenguaje con el mundo, comenzó en este siglo con Bertrand Russell; la introducción más clara a éste, así como a otros aspectos de su obra, es *Russell,* de A. J. Ayer. Históricamente, tenemos luego el *Tractatus* de Wittgenstein, con la introducción de Russell. Luego tenemos al Círculo de Viena, acerca del cual, veáse *The Vienna Circle,* de Víctor Kraft, quien subraya la obra de Carnap. Quine (veáse arriba), con plena conciencia, se encuentra en la línea de sucesión de Carnap. Por lo que toca a la relación del lenguaje con las intenciones de los usuarios del lenguaje, el trabajo de Austin es mucho más inmediatamente accesible que el del último Wittgenstein; quizá el principiante debería comenzar con *How to Do Things with Words,* de Austin, y seguir con *Speech Acts (Actos de habla)* de John Searle. Sin embargo, las *Philosophical Investigations* de Wittgenstein es una obra indispensable. Véase, también, la colección de artículos, *The Philosophy of Language,* editada por John Searle.

Para sugerencias de lecturas acerca de Chomsky, véase el siguiente párrafo.

Las ideas de Chomsky

El mejor popularizador de Chomsky es Chomsky mismo, en su libro *Reflections on Language.* El único de sus libros maduros sobre lingüística, además del anterior, accesible al principiante, es *Language and Mind.* Una introducción favorable, pero no acrítica, de una tercera persona, es *Chomsky* de John Lyons; pero, quizá el mejor libro único para un estudiante de filosofía es *Noam Chomsky; A Philosophic Overview,* de Justin Leiber. Para una crítica rigurosa de la teoría lingüística de Chomsky, véase *The State of the Art,* de C. F. Hockett.

La filosofía de la ciencia

The Structure of Science, de Ernst Nagel, es algo así como un libro clásico, siendo, no sólo la mejor introducción, sino la más extensa, al tratar las ciencias sociales, así como las naturales. Debe seguir la lectura de *The Structure of Scientific Revolutions (La estructura de las revoluciones científicas),* de Thomas S. Kuhn. Una brillante presentación del enfoque positivista que tanta influencia ha tenido en este siglo, es *Philosophical Foundations of Physics* (reeditado con el título *An Introduction to the Philosophy of Science).* El libro antipositivista decisivo es *The Logic of Scientific Discovery (La lógica del descubrimiento científico),* de Karl Popper. A esto debe siguir *Conjectures and Refutations: the Growth of Scientific Knowledge (Conjeturas y refutaciones; el crecimiento del conocimiento científico),* y luego su *Objective Knowledge: an Evolutionary*

Approach. Los principiantes que sientan la necesidad de una introducción sencilla a Popper, antes de enfrascarse en su obra, podrían leer mi librito *Popper.* Las diferencias entre las tesis de Popper y las de Kuhn son el tema central de *Criticism and the Growth of Knowledge,* simposio editado por Lakatos y Musgrave.

Filosofía y política

Una admirable introducción a este campo, en su totalidad, es *Problems of Political Philosophy,* de D. D. Raphael. También vale la pena considerar *Democracy and Disobedience* de Peter Singer; El clásico moderno sobresaliente es *The Open Society and its Enemies,* de Karl Popper. *The Poverty of Historicism (La pobreza del historicismo),* del mismo autor, también vale la pena de leerse. Algunas de las ideas principales de estos libros reaparecen en *Four Essays on Liberty,* de Isaiah Berlin, y mi propio libro *The New Radicalism* fue un intento por introducir algunas de ellas al Partido Laborista Británico, tal como se encontraba a principios del decenio de 1960 a 1969. Deberían leerse los tres libros escogidos para su consideración en el presente volumen: *A Theory of Justice (Teoría de la justicia),* de John Rawls, *Anarchy, State and Utopia (Anarquía, Estado y utopía),* de Robert Nozick, y *Taking Rights Seriously (Tomando en serio los derechos),* de Ronald Dworkin. Los lectores que participen del actual renacimiento del interés por la teoría del ala derecha, deben leer *The Constitution of Liberty,* de F. A. Hayek, teniendo en cuenta la observación de Chomsky, en la p. 381 del presente volumen, de que "el liberalismo clásico es ahora lo que se denomina conservadurismo". Otras notables obras teóricas de la derecha, son *Libertarianism,* de John Hospers, y *Rationalism in Politics,* de Michael Oakeshott.

Filosofía y literatura

Una bien escogida antología de escritos que, o bien demuestran o discuten conexiones entre *English Literature and British Philosophy (Literatura inglesa y filosofía británica)* está editada por S. P. Rosenbaum. Un tratado claro que vale la pena es *Literature and Philosophy,* de Richard Kuhns. *Time of Need,* de William Barrett, contiene ensayos de un filósofo sobre algunos de los escritores creativos más importantes de este siglo, como también sucede con *Modern Writers and other Essays,* de Stuart Hampshire. (Se ha sabido que Isaiah Berlin dijo que él considera su traducción de la novela *El primer amor,* de Turgueniev, como el mejor trabajo que haya hecho jamás.) Por lo que toca a los escritores creativos mismos, deben mencionarse, en primer lugar, en este contexto, las obras de teatro y las novelas de Jean-Paul Sartre, especialmente *La náusea,* y las novelas de Camus, aun cuando, quizá, la obra de teatro individual más destacada, que incorpora una tesis filosófica, es *Esperando a Godot,* de Samuel Beckett. La mayor parte de la bien conocida obra de Beckett articula la casi incontenible ansiedad que afecta al individuo que intenta enfrentarse a un universo sin Dios. Las novelas alemanas más distinguidas que manejan ideas, lo hacen en un sentido más general, y menos recientemente;

El hombre sin cualidades, de Robert Musil y algunos de los libros de Thomas Mann, particularmente *La montaña mágica.* En la Inglaterra de los años 70, es notable que el novelista cómico destacado, y el destacado autor de teatro cómico, estén, ambos, embrujados por la filosofía. El primero, Michael Frayn, ha publicado un libro cuasiwittgensteiniano de reflexiones filosóficas: *Constructions* (y largo tiempo planeó escribir una biografía de Wittgenstein). El último, Tom Stoppard, escribió en *Rosenkrantz and Guildenstern are Dead,* una obra de teatro cuyas preocupaciones filosóficas son dramáticamente estructurales, y verdaderamente profundas. También, con *Jumpers,* ha producido un entretenimiento con una cubierta de sátira filosófica brillante. La encarnación que hizo Iris Murdoch de la última filosofía de Wittgenstein en el personaje central de su primera novela, *Under the Net,* fue un *tour de force.* Mi propia novela, *Facing Death,* contiene, entre otras referencias filosóficas, imitación y crítica de la misma filosofía.

Filosofía: el contexto social

El libro *Legitimation of Belief,* cubre la mejor parte del terreno de nuestra discusión en este volumen. *Words and Things (Palabras y cosas),* del mismo autor, incluye un intento poco halagüeño de relacionar a los filósofos lingüistas con un contexto social. *Knowledge and Social Structure,* de Peter Hamilton, es una introducción confiable a algunas de las más importantes teorías alternativas acerca de la sociología del conocimiento. *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy,* de Peter Winch, trata precisamente lo que señala su título. (Una de las partes de *Against the Self-Images of the Age,* de Alasdair MacIntyre, está en desacuerdo con él; pero todo el libro de MacIntyre vale la pena de leerse, por sí mismo.) *To the Finland Station,* de Edmund Wilson, es una historia y prehistoria de las ideas del marxismo-leninismo que las relaciona, con gran brillantez, en cada etapa sucesiva de su surgimiento y desarrollo, con su trasfondo personal, social e histórico. Finalmente, dos libros ya recomendados, que exigen ser considerados en este contexto, son *The Constitution of Liberty,* de Hayek, y *The Open Society and its Enemies,* de Popper.

ÍNDICE ANALÍTICO

À la recherche du temps perdu (En busca del tiempo perdido), de Proust: 291-292
"actitudes proposicionales": 189
"actos de habla": 202-204
Adorno, Theodor: 65, 69, 73, 75, 78
Age of Anxiety, The (La edad de la angustia), de Auden: 90
Alejandro el Grande: 307
alienación: 51, 53, 73, 90-91
Alighieri, Dante: 292, 301
Amartya Sen: 176
Análisis lingüístico: 7, 144, 155-156, 192
Anarchy, State and Utopia (Anarquía, Estado y utopía) de Nozick: 168, 256, 266
animismo: 131, 181
Anti-Dühring, de Engels: 250
Aquino, Santo Tomás de: 39, 277
Aristóteles: 36-37, 39, 43, 127, 236, 250, 276-277
Arnold, Matthew: 100
Arquímedes: 108
Arrow, Kenneth: 257
"ascenso semántico": 188
Auden, Wystan Hugh: 90, 149
Austin, John: 29, 134, 142, 148, 150, 152, 155-156, 199, 202-206, 211
Ayer, Sir Alfred: 94, 123-141, 194

Bacon, Francis: 94, 238, 243
Bakunin, Mikhail: 62
Banquete, El, de Platón: 280
Barrett, William: 80-102
Barry, Brian: 169
Beauvoir, Simone de: 293-294
Beckett, Samuel: 102
Beethoven, Ludwig van: 230
Bentham, Jeremy: 158, 171, 273, 276
Berg, Alban: 230
Bergson, Henri: 294
Berkeley, George: 140, 277, 296
Berlin, Sir Isaiah: 13, 16-46,136, 258, 282
Bleak House (La casa desolada), de Dickens: 290
Bloomfield, Robert: 203
Bohr, Niels: 247
Boole, George: 127
Born, Max: 247
Bose-Einstein, estadística: 185
Brentano, Franz: 206
budismo: 94
budismo zen: 94
burguesa, era: 297
burguesa, teoría: 297

capitalismo: 52-54, 59, 65, 69-77, 235
Carnap, Rudolf: 94-95, 126, 128, 131-132, 136, 198-201
cartesianismo: 82
cartesiano: 82, 96, 120, 233, 311
Central Questions of Philosophy, The (Las cuestiones centrales de la filosofía), de Sir Alfred Ayer: 140
César, Cayo Julio: 25, 130
ciencia nueva: 82
científico, método: 238-239
Clerk Maxwell, James: 238
computadoras: 249-250, 252
Comte, Auguste: 39
Comuna de París (1871): 62
comunismo: 47, 53-57, 59, 62, 64-65, 138
Concepto de ley, El, de Hart: 205
Concepto de mente, El, de Ryle: 33, 147
conceptos, análisis de: 42, 45, 68, 71, 82, 132, 145-147, 153-154, 160-162, 176, 183, 187-189, 193, 228, 240-241, 248-249
Condorcet, Marie Jean: 43
conductismo: 183, 185-187, 201, 214
conocimiento: 304-305, 312-313
Consagración de la primavera, La, de Stravinsky: 229
conservadurismo: 235
continuidad, tesis de la: 310
convención: 96-97, 139
cosmos: 57-58
Crick, Francis: 248
Crítica de la razón pura, de Kant: 101
cuántica, teoría: 128, 241-242

Chamberlain, Wilt: 268-269
Chéjov, Anton: 36
Chomsky, Noam: 177, 199-200, 209-235, 310, 314-316

Darwin, Charles: 55, 60, 248
Davidson, Donald: 7, 199-201, 211
De Morgan, William: 127
Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América: 19
derechos, definición de los: 19-21, 23-24, 27
Descartes, René: 45-46, 82, 85-86, 154, 195, 208, 234, 236, 277, 302, 304-305, 310, 315

Desde el punto de vista lógico, de Willard van Orman Quine: 177
dialéctica de la naturaleza: 58
Diálogos, de Platón: 18, 32
Dickens, Charles: 35, 290-291, 294
dogmáticos: 28
Dollfuss, Engelbert: 125
Dostoievski, Fedor: 21, 35, 291
dualismo: 180-183
Dummett, Michael: 7
Dworkin, Ronald: 163, 255-276

Edwin Drood, de Dickens: 291
Egoismus und Freiheitsbewegung, de Horkheimer: 69
Einstein, Alberto: 30, 128, 239, 241, 247, 252, 310
Eliot, George: 35, 291
Eliot, Thomas Stearns: 292-293
empirismo: 234
Engels, Friedrich: 57, 72, 250
epistemología: 83, 85, 179
Erkenntniss: 126
Esperando a Godot, de Beckett: 102
Esquilo: 297
estoicos: 39, 43
estructuralismo: 295
estructuras: 110-111
ética, tradición en: 131
Être et le Néant, L' (El ser y la nada), de Sartre: 96, 293
Europa oriental, marxismo en: 63
Evolución de mi pensamiento filosófico, La, de Russell: 133
existencialismo: 7, 78, 80, 82, 85, 89-90, 96, 100, 102, 163, 291, 311-312, 314

fascismo: 65, 67, 69
Fenelon, François de Salignac de la Mothe: 34
feudalismo: 54
Fichte, Johann: 23
filosofía, análisis de la: 28-32
filosofía lingüística: 117, 142, 144-149, 151-157, 190-191, 199, 295
filosofía moral: 158, 160-162, 164-165, 171, 174
Finnegans Wake, de Joyce: 298
Fire and the Sun, The, de Murdoch: 286
fisicismo: 181
formalismo: 296
Forster, E. M.: 18, 28
Frankfort, escuela de: 7, 65, 68-78; "teoría crítica", escritos de: 75
Frege, Gottlob: 114, 126-127, 196
Freud, Sigmund: 70-71, 156, 232, 287
freudismo: 70-71
Fundamentación de la metafísica de las costumbres, de Kant: 165

Gellner, Ernest: 302-316
Gödel, Kurt: 126
Godwin, William: 34-35
Gollancz, Sir Victor: 136
Grice, H. P.: 199
Grossman, Henry: 73
Guerra de Independencia Norteamericana: 45
Guerra y la paz, La, de Tolstoi: 288, 291-292

Hampshire, Stuart: 177, 258
Hard times (Tiempos difíciles), de Dickens: 290-291
Hare, R. M.: 158-176
Hart, Herbert: 205, 257
Haydn, Franz Joseph: 230
Hegel, Georg Wilhelm: 23, 39, 49, 61, 73, 91, 95, 126, 150, 164, 277, 293
Heidegger, Martin: 9, 80, 82-96, 98-102, 236
Heine, Heinrich: 23
Heisenberg, Werner Carl: 247
Hicks, Sir John: 257
Hilbert, David: 238
Hindemith, Paul: 230
hinduismo: 94
Hitler, Adolfo: 174, 244
Hobbes, Thomas: 133, 140, 258
Homero: 281, 297, 301
Horkheimer, Max: 65, 69, 72, 74
Humboldt, Friedrich: 217, 234
Hume, David: 114, 127, 140, 172, 186, 195-196, 208, 231-232, 276, 277, 279, 296
Husserl, Edmund Gustav: 80
Hutcheson, Francis: 158

Ibsen, Enrique: 18
idealismo: 180
igualitarismo: 168, 273-274
ilocutivos, actos: 204-205
Ilustración, la: 121
inductivo, método: 238
intencionalidad: 206-208
intuiciones: 169-170, 173, 175, 262
intuicionismo: 169
Investigaciones filosóficas, de Wittgenstein: 118, 150
Irrational Man, de Barrett: 82

James, William: 139
Johnson, Samuel: 296
judaísmo: 37
justicia, principios de: 259-266, 270

Kaldor, Nicholas, Lord: 257
Kant, Immanuel: 23, 36, 40, 46, 86, 92, 100-101, 122, 125, 129, 150, 165, 171-172, 196, 214, 232-233, 239, 241-242, 276-277, 283, 289, 312
kantismo: 171-173
Keynes, John Maynard, Lord: 248, 251
Kierkegaard, Søren Aaby: 279
Kirchheimer, Otto: 73
Kraus, Karl: 149
Kripke, Saul: 7
Kuhn, Thomas S.: 245

Lawrence, D. H.: 283
Leibniz, Gottfried Wilhelm: 236
lenguaje: 105-106, 116-117, 187-189, 194-195, 215-221, 225, 228-229
lenguaje, filosofía del: 145
Lenguaje, verdad y lógica, de Ayer: 125, 130, 136, 138
Lenin, Vladimir Ilich: 62-64, 126, 136, 250
leninismo: 62
Lévi-Strauss, Claude: 295
liberación, teoría de la: 54-55
liberación femenina, movimiento de: 76
liberalismo: 233-235, 256-257, 265, 270-271, 275-276
Liga Espartaco: 126
Limits of State Action (Límites de la acción del Estado), de Humboldt: 234
Locke, John: 46, 58, 133, 140, 154, 164, 195, 258, 276-277, 292
lógica: 127, 245
Lógica del descubrimiento científico, de Popper: 138
Longest Journey, The, de Forster: 18
Lowenthal, Leo: 73
Lukács, George: 290; distinción entre "realismo" y "naturalismo": 290
Lutero, Martín: 24
Luxemburgo, Rosa: 62

Mach, Ernst: 126-129
Mallarmé, Stéphane: 296
Mao Tsé-tung: 64
Marcuse, Herbert: 65-79
Marx, Karl: 7, 17, 41, 47, 49-54, 59-60, 62-63, 69-73, 91, 126, 251, 307-308, 315; su doctrina, 49-53; el marxismo de: 62; teoría de: 55, 62, 68-69, 71, 76
marxismo: 39-42, 47, 49, 51, 54-65, 69-71, 74, 77, 80, 94, 126, 163, 250, 289, 305-306, 308, 310, 312, 314
marxista(s): 41, 44-45, 47, 49, 54-58, 60-63, 65, 68-72, 75-76, 126, 161, 250-251, 289-290, 295
materialismo: 42, 183, 250
Materialismo y empiriocriticismo, de Lenin: 126
Maxwell: *véase* Clerk Maxwell, James
mesianismo: 60, 307
Mill, John Stuart: 36, 140, 158, 161, 164, 171-172, 195, 234, 250
Mind: 136
modernismo: 195
Molière, Jean Baptiste Poquelin: 96
Montaigne, de Horkheimer: 69
Montaigne, Michel Eyquem de: 96
Moore, G. E.: 36, 83, 123, 132
movimiento de los derechos civiles: 256
movimiento romántico: 296
Mozart, Wolfgang Amadeus: 230
Murdoch, Iris: 160, 277-301

Napoleón I: 31
naturaleza: 57-58, 85, 92
Nausée, La, de Sartre: 293
nazismo: 22, 80, 138, 140
neokantianos: 305
neoplatónicos: 233
Neumann, Franz: 73
Neurath, Otto: 125-126, 128, 136
Newton, Sir Isaac: 54, 106, 127, 177, 227, 238, 240-241
Nietzsche, Federico: 112, 140, 277, 279, 306
"novelas de ideas": 292-293
Nozick, Robert: 168, 256-257, 266-272, 275
Nueva Izquierda inglesa: 49, 67-68, 77

Oakeshott, Michael: 258
Occam, Guillermo de: 132, 140
Orwell, George: 149

Palabra y objeto, de Quine: 177
paradigmas: 44, 211, 245-246
Parfit, Derek: 163
Parménides: 92
Pascal, Blaise: 236, 277
Peirce, Charles: 127, 243
perlocutivos, actos: 204
Philosophy and Public Affairs: 163
Pitágoras: 43
Plamenatz, John: 258
Planck, Max: 30
Platón: 18, 31, 36, 39, 43, 45, 68, 112, 122, 133, 138, 195, 236, 276-277, 281
platónicos: 233
poder establecido, el: 78
política, teoría: 162, 265
Pollock, Frederick: 73
Pope, Alexander: 90

Popper, Sir Karl: 9, 94, 122, 138, 177, 236, 257, 309-310
positivismo lógico: 7, 123, 125-129, 131-133, 135, 138-140, 144-146, 197, 200-201, 203, 316
Praga, Primavera de (1968): 65
pragmatismo: *véase* utilitarismo
Praxis (grupo en Yugoslavia): 63
Preguntas éticas (Fragen der Ethik), de Schlick: 131
preguntas filosóficas: 20-28, 33-34
Principios de la matemática, Los, de Bertrand Russell: 105
proposiciones: analíticas, 197; sintéticas, 197; verificables: 203
Proudhon, Pierre Joseph: 62
Proust, Marcel: 96, 291, 294
Putnam, Hilary: 236-253

Quark, definición de: 32
Quine, Willard van Orman: 136, 177-178, 199, 201, 211, 309-310
Quinton, Anthony: 103-122

Raíces de la referencia, Las, de Quine: 188
Rawls, John: 167-169, 256-257, 259-266, 270-271, 273-274
realidad, visión de la: 82-83, 85
relatividad, teoría de la: 241-242, 252
relativismo: 307-308, 314
Revolución comunista: 54
Revolución francesa: 23, 45, 60
Revolución rusa: 45, 80
Robespierre, Maximilien François Marie Isidore de: 23
Rochefoucauld, François, Duque de la: 193
Rousseau, Jean-Jacques: 62, 277, 291, 293
Russell, Bertrand, Earl: 40, 43, 45, 78, 103, 105, 114, 116, 122-123, 127, 133, 139-140, 189-190, 192, 195-196, 198-199, 236, 277, 282, 306, 313
Ryle, G.: 33, 133, 135-136, 142, 144, 147,199

San Agustín: 45, 277
Sartre, Jean Paul: 9, 78, 80, 96-97, 177, 277, 291, 293, 311-312
Saussure, Horace Benedict de: 295
Schelling, Friedrich Wilhelm: 23
Schlick, Moritz: 126-131, 135-136, 139
Schoenberg, Arnold: 230
Schopenhauer, Arthur: 112, 277, 288-289
Schröder, Ernst: 127
Schrödinger, Erwin: 247
Searle, John: 190- 211
Ser y el tiempo, El, de Heidegger: 80, 85, 89, 91-93, 95
Shakespeare, William: 93, 283, 285, 292, 297, 300-301
Shaw, George Bernard: 292-293
Shelley, Percy Bysshe: 34
Sidgwick, Henry: 172
Singer, Aubrey: 7, 13
sintaxis: 10, 209-210
socialismo: 68, 74; *véanse también* socialismo africano y socialismo árabe
socialismo africano: 61
socialismo árabe: 62
Sociedad abierta y sus enemigos, La, de Popper: 254
Sociedad para la Conservación de la Humanidad: 312
Sócrates: 18, 32, 133, 142,158
Sovereignity of Good, The (La soberanía del Bien), de Murdoch: 160
Spacetime Physics (Física del espacio-tiempo), de Taylor y Wheeler: 253
Speech Acts (Actos de habla), de Searle: 190, 206
Spinoza, Baruch: 38, 46
Stalin, José: 64
Sterne, Laurence: 292
Stravinsky, Igor: 11, 229
Strawson, Peter Frederick: 199

Taking Rights Seriously (Tomando en serio los Derechos), de Dworkin: 256
Tales de Mileto: 181
taoísmo: 94
Taylor, Charles: 47-64
Taylor, E. F.: 253
Theaetetus, de Platón: 195
televisión, necesidad de una televisión seria: 11
Theory of Justice, A (Teoría de la justicia), de Rawls: 167, 256-257
Time (revista): 256
Times, The: 10
Tolstoi, León: 35, 88, 291-292, 298
totalitarismo: 55
Tractatus Logico-Philosophicus, de Wittgenstein: 88, 105-106, 110-116, 118, 129, 133, 172, 200
Traffic Engineering and Control (Ingeniería y control de trafico): 163
Tristram Shandy, de Sterne: 292, 298
Turgueniev, Iván: 18, 35-36

utilitarismo: 21, 35, 131, 158, 160, 169, 171-173, 176; utilitaristas de acto y de norma: 173
utopismo: 307

vegetarianismo: 270

verificabilidad, principio de: 128, 130, 139
verificación, principio de: 129-132, 203
Viena, círculo de: 116, 123, 125-127, 132, 236
Víspera, La (On the Eve), de Turgueniev: 18
Voltaire: 291, 293

Watson, J. B.: 248
Weber, Max: 308
Webern, Anton von: 230
Wheeler, J. A.: 253
Whitehead, Alfred North: 43, 127, 164, 281
Williams, Bernard: 143-157
Wittgenstein, Ludwig: 7, 30, 87-88, 100, 103, 105-123, 129, 133, 135, 142, 148-153, 155, 172, 192, 194-196, 198-200, 203, 205, 279, 295, 312-316
Wordsworth, William: 91

Yeats, William Butler: 149

zarismo: 55

ÍNDICE

Prefacio, por *Bryan Magee* 7

I. Una introducción a la filosofía, diálogo con *Isaiah Berlin* . . . 17
Introducción 17
Discusión 17

II. La filosofía marxista, diálogo con *Charles Taylor* 47
Introducción 47
Discusión 49

III. Marcuse y la Escuela de Francfort, diálogo con *Herbert Marcuse* 65
Introducción 65
Discusión 67

IV. Heidegger y el existencialismo moderno, diálogo con *William Barrett* 80
Introducción 80
Discusión 82

V. Las dos filosofías de Wittgenstein, diálogo con *Anthony Quinton* 103
Introducción 103
Discusión 105

VI. El positivismo lógico y su legado, diálogo con *A. J. Ayer* . . . 123
Introducción 123
Discusión 125

VII. El hechizo de la filosofía lingüística, diálogo con *Bernard Williams* 142
Introducción 142
Discusión 144

VIII. Filosofía moral, diálogo con *R. M. Hare* 158
Introducción 158
Discusión 158

IX. Las ideas de Quine, diálogo con *W. V. Quine* 177
Introducción 177
Discusión 177

X. La filosofía del lenguaje, diálogo con *John Searle* 190
Introducción 190
Discusión 190

XI. Las ideas de Chomsky, diálogo con *Noam Chomsky* 212
Introducción 212
Discusión 214

XII. La filosofía de la ciencia, diálogo con *Hilary Putnam* 236
Introducción 236
Discusión 238

XIII. Filosofía y política, diálogo con *Ronald Dworkin* 254
Introducción 254
Discusión 256

XIV. Filosofía y literatura, diálogo con *Iris Murdoch* 277
Introducción 277
Discusión 277

XV. Filosofía: el contexto social, diálogo con *Ernest Gellner* 302
Introducción 302
Discusión 304

Lecturas recomendadas 317

Este libro se terminó de imprimir y encuadernar en el mes de abril de 1993 en Impresora y Encuadernadora Progreso, S. A. de C. V. (IEPSA), Calz. de San Lorenzo, 244; 09830 México, D. F.
Se tiraron 2000 ejemplares.

OTROS TÍTULOS DE LA COLECCIÓN

FILOSOFÍA

Abbagnano, Nicola. *Diccionario de filosofía.*
Abbagnano, Nicola, y A. Visalberghi. *Historia de la pedagogía.*
Bayer, R. *Historia de la estética.*
Cassirer, Ernst. *Esencia y efecto del concepto de símbolo.*
Cassirer, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas.* I.
Cassirer, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas.* II.
Cassirer, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas.* III.
Cassirer, Ernst. *Filosofía de la Ilustración.*
Cassirer, Ernst. *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas.* I.
Cassirer, Ernst. *El problema del conocimiento.* II.
Cassirer, Ernst. *El problema del conocimiento.* III.
Cassirer, Ernst. *El problema del conocimiento.* IV.
Collingwood, R. G. *Autobiografía.*
Collingwood, R. G. *Idea de la historia.*
Collingwood, R. G. *Los principios del arte.*
Dilthey, W. *De Leibniz a Goethe.* (Obras de Dilthey, III.)
Dilthey, W. *Hegel y el idealismo.* (O. de D., V.)
Dilthey, W. *Historia de la filosofía.* (O. de D., X.)
Dilthey, W. *Hombre y mundo en los siglos xvi y xvii.* (O. de D., II.)
Dilthey, W. *Introducción a las ciencias del espíritu.* (O. de D., I.)
Dilthey, W. *Literatura y fantasía.* (O. de D., IX.)
Dilthey, W. *El mundo histórico.* (O. de D., VII.)
Dilthey, W. *Psicología y teoría del conocimiento.* (O. de D., VI.)
Dilthey, W. *Teoría de la concepción del mundo.* (O. de D., VIII.)
Dilthey, W. *Vida y poesía.* (Obras de D., IV.)
Ferrater Mora, J., y H. Leblanc. *Lógica matemática.*
Frondizi, R., y J. E. Gracia. *El hombre y los valores.*
Gaos, José. *Introducción a* El ser y el tiempo *de Martin Heidegger.*
García Bacca, Juan David. *Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx.*
Hegel, G. W. F. *Escritos de juventud.*
Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu.*
Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía.* (3 vols.)
Heidegger, Martin. *Kant y el problema de la metafísica.*
Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo.*
Ímaz, E. *El pensamiento de Dilthey.*
Jaeger, Werner. *Demóstenes.*
Jaeger, Werner. *Paideia.*
Jaeger, Werner. *La teología de los primeros filósofos griegos.*
Leeuw, G. van der. *Fenomenología de la religión.*
Margáin Charles, Hugo. *Racionalidad, lenguaje y filosofía.*
Mondolfo, R. *El humanismo de Marx.*
Mondolfo, R. *Marx y marxismo.*
Nicol, Eduardo. *Historicismo y existencialismo.*
Nicol, Eduardo. *La idea del hombre.*
Nicol, Eduardo. *Metafísica de la expresión.*
Nicol, Eduardo. *El porvenir de la filosofía.*
Nicol, Eduardo. *Los principios de la ciencia.*
Nicol, Eduardo. *Psicología de las situaciones vitales.*
Nicol, Eduardo. *La reforma de la filosofía.*
Ortega y Gasset, José. *Origen y epílogo de la filosofía.*
Poirier, W. R. *El yo en actuación.*
Porras Rengel, Juan F. *Metafísica del conocimiento y de la acción.*
Price, Henry Habberley. *Pensamiento y experiencia.*
Rawls, John. *Teoría de la justicia.*

Reichenbach, H. *La filosofía científica.*
Ripalda, José Ma. *La nación dividida.*
Schaff, Adam. *Introducción a la semántica.*
Spinoza, Baruch de. *Ética demostrada según el orden geométrico.*
Turbayne, Colin Murray. *El mito de la metáfora.*
Wahl, Jean. *Tratado de metafísica.*
Waismann, Friedrich. *Wittgenstein y el Círculo de Viena.*
Wolff, R. P. *Para comprender a Rawls.*
Zea, Leopoldo. *El positivismo en México.*

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Súmese como voluntario o donante, para promover el crecimiento y la difusión de la Biblioteca

Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia: 184

LE AGRADECEREMOS
DESTRUIR EL LIBRO

Los medios de comunicación masiva —tan controvertidos en nuestros días— han conocido pocas veces un momento de mayor seriedad y alcances intelectuales que el que dio origen a este libro: Bryan Magee realizó para la televisión británica la serie de entrevistas que aquí se publican; la reacción de la crítica fue unánime —el extraordinario valor testimonial y filosófico de estos documentos es indiscutible. *Los hombres detrás de las ideas* reúne los diálogos de Bryan Magee con un grupo de pensadores de primer orden en el mundo de lengua inglesa; prácticamente todas las principales tendencias filosóficas están presentes aquí: el marxismo, el existencialismo, las escuelas lógico-analíticas, las contribuciones del positivismo moderno, las tendencias críticas y sociológicas. Junto a Marcuse, Chomsky y Quine, están los representantes de las indagaciones morales de la filosofía moderna; al lado de A.J. Ayer, Iris Murdoch apunta algunas ideas notables sobre las relaciones entre la filosofía y la literatura. La vivacidad de la forma dialogal convierte estos testimonios en un gran libro al mismo tiempo ameno y profundo.

9 789681 611217 00293

gandhi

En la portada: Bryan Magge

Diseño gráfico: Carlos